

روائع الفكر
إلا نساخ

الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر...

تأليف	جانت وشال
ترجمة	فؤاد كمال
مراجعة	الدكتور فؤاد زكريا

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت . ٩٠٤٦٩٦

٢ ش. سيف الدين الهرامى الفحالة

تصدير المؤلف

ينبغي أن يقال في مبدأ الأمر أنه لا الفلسفة تنفصل عن ضروب النشاط الانسانية الأخرى ، ولا فرنسا تنفصل عن غيرها من الأمم . والواقع أن القرن الثامن عشر الفرنسي حين أطلق اسم الفلاسفة على رجال كانوا في حقيقة الأمر أدباء أكثر منهم فلاسفة ، فإنه جعلنا نشعر - عن حق تماما - بأن الفلسفة ليست مجالا مقصورا على أشخاص محترفين . وعلى هذا ينبغي أن يحسب أي تاريخ للفلسفة الفرنسية حسابا لأدباء عظام من أمثال مونتاني وروسو .

وتاريخ الفلسفة الفرنسية لا يتفصل - بخاصة - عن تاريخ العلم ، فديكارت - مثلا - لا يمكن أن يفهم دون الرجوع إلى العلم في عصره ، وإلى جاليلو ، كما لا يمكن أن يفهم فوكتير دون نيوتن ، أو بوترو Boutroux دون هنري بوانكاريه Henri Poincaré . وكذلك لا تنعزل الفلسفة الفرنسية عن الفكر الأوروبي أو عن الفكر العالمي . فكيف نفهم ديكارت دون منازعاته مع هوبز وكثير غيره ، وكيف نفهم فوكتير دون بيسكون ولوك ، وبين دي بران Maine de Biran ولاشليه Lachelier وبوترو دون لينتس وكانت ؟

ومع ذلك ، فمن الممكن كتابة تاريخ للفلسفة الفرنسية ،
وسنحاول هاهنا أن نضع تخطيطا لهذا التاريخ .

فهدفنا هو تقديم عرض للفلسفة الفرنسية كما تكونت وتطورت
من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين . وليس من شك في
أننا نستطيع أن نرجع الى أبعد من ذلك ، وأن نذكر جميع الأسماء
التي جعلت من العصر الوسيط الفرنسي عصرا مرموقا ، وأن نتحدث
في مجال الفلسفة العلمية عن مدرسة باريس التي كشفت لنا عنها
مؤلفات بير دوهم Pierre Duhem البديعة . ولكننا سنتخذ نقطة
البداية - في هذا الكتاب - من مونتاني . ولقد أوضح ليون
برونشفيج Léon Brunschvicg في كتابه الرائع عن : « ديكار
وبسكال بوصفهما قارئين لمونتاني » تأثير مونتاني توضيحا وافيا
بحق . فعنده استعاد الوعي وعيه بنفسه ، كما فعل من قبل عند
سقراط . وقد أراد مونتاني أن يبين لنا الشكل الشامل للوضع
الإنساني . ولقد كان في تأكيده للحكم le jugement التي هي
- على حد قوله - أعلى هبة منحتنا إياها الطبيعة ، يعد رائدا للنزعة
العقلية rationalisme: ويتساو له المستمر يعد رائدا للنزعة الشككية
scepticisme ، كما يمكن أن نبين أن فولتير وديتان إنما كانا
يواصلان اتجاهها من بين الاتجاهات العديدة التي أرسى هو دعائمها ،
وهو - من عدة وجوه - ضروري لفهم بسكال . وقد وجد فيه القرن
الثامن عشر رائدا من رواد عبادة الطبيعة culte de la nature ، كما
أنه في تأكيده للحركة المستمرة التي تتغلدها حالاته الشعورية يعد
سلفا لفيلسوف من الفلاسفة الفرنسيين العظام هو برجسون . وعلى
هذا النحو يسرى تأثير مونتاني خلال تاريخ الفكر الفرنسي .

القرن السابع عشر

بينما يقول قاري آخر لمونتاني هو شكسبير - على لسان هملت :
« أن أوجد أولا أوجد ، هذا هو السؤال » ، يجيب ديكارت على هذا
السؤال في صورة حاسمة بالنسبة لتطور الفلسفة الحديثة كلها .
ولقد كان مطمح ديكارت هو أولا أن ينفذ ببصره في وضوح
الى أفعاله ، وأن يشي في هذه الحياة مشية الواثق . بيد أن هذا
ايضا كان مطمح رجال عصر النهضة : أن يجعلوا الانسان سيدا
للطبيعة ومالكها لها ، وأن يجعلوه ينتصر على العقبات جميعا ، (وهو
ماقال به برجسون فيما بعد) ، وربما على الموت نفسه . ومن أجل
هذا كان لابد له من العلم . فالعلم هو القوة ، سواء في نظر ديكارت
وفي نظر بيكون . وديكارت - شأنه في ذلك شأن كونت - يرى
أنه لابد من المعرفة للتنبؤ ، وبالتالي للسيطرة . واذن فينبغي أن
نجد شيئا صلبا ثابتا في العلوم .

وربما تجادلنا طويلا - جدلا لا طائل وراءه - عمن يكون
مؤسس الفكر الحديث : أهو ديكارت أم بيكون ؟ فقد كان أحدهما

أكثر عناية بالتجربة (أو على الأقل هو الذى وضع قواعد التجريب)،
والآخر أشد عناية بالعقل ، غير أن كليهما يخضع بلا شك فى نقاط
معينة - لتأثير الفكر الاسكلائى . ولكن الأمر الذى لا جدال فيه هو
أن فرنسا حين أخرجت ديكارت الى الوجود ، قد انجبت العقل الذى
حدد مجرى المحاولات الميتافيزيقية العظيمة فى القرن السابع عشر ،
ذلك العقل الذى أطلق عليه اسم « أبى المثالية الحديثة » ، ولقد كان
نفس الفيلسوف الذى خلص معرفة النفس من كل الكيانات entités
الاسكلائية ، هو نفسه الذى خلص علم الأجسام والحركات من كل
التصورات الشائبة التى أريد تطبيقها على النفوس والأجسام فى
آن واحد .

ولكى نتحدث بطريقة شافية عن ديكارت ، ينبغى أن نعرض
مذهب القديس توما ، ومن قبله مذهب أرسطو بعلمه الأربعة التى لم
يحتفظ ديكارت منها - بنفحة من نفحات العبقرية - إلا بوحدة
فحسب (وهى العلة الفاعلة la cause efficiente التى وحد بينها
وبين العلة الصورية) وبنفوسه المتعددة التى لم يحتفظ ديكارت
منها - بنفحة أخرى من نفحات العبقرية - إلا بوحدة فحسب ،
وبأنواع التغير الكثيرة التى قال بها والتى لم يحتفظ ديكارت إلا
بواحد منها هو الحركة الموضعية (الحركة فى المحل) . وعلى هذا
كان ديكارت هو المطهر الأعظم ، le grand purificateur على حد
تعبير خصه بسكال الذى كان (مع كانت) أهم خصومه .

ومن المستحسن أن نعيد الى الأذهان طبيعة الجو الذى نما فيه
فكر ديكارت ، حيث امتزج تأثير مونتاني وشارون Charron
والرواقيين بتأثير اليسوعيين (الجزويت) ورهبان دوزكروا ، (١)

(١) طائفة من الرهبان المتقنين الألمان فى القرن السابع عشر . (المراجع)

وحبيب فام الارب « مرسين » Mersenne بدور الوسيط بين العلماء والفلاسفة ، وحيث عمل « سوربيير » Sorbières على نشر فلسفة « هوبز » .

لكي نتحدث عن ديكارت ، يجب أولا أن نرى ديكارت في الرابعة والعشرين من عمره ، ديكارت الذي تراءى له في نوفمبر ١٦١٩ و ١٦٢٠ أساسيات اختراع رائع ، والذي رأى بين ومضات النار في أحد أحلامه معجم العلوم الانسانية ، وديوان الشعراء . وكان معنى حلمه هذا ، في رأيه ، هو أن للشعراء أحكاما تحمل من المعاني أكثر مما تحمله الأحكام التي نجدها في كتابات الفلاسفة ، وأن الحماسة وقوة الخيال يخرجان من الشعراء في يسر وتالق بنور حكمة لا يتاح صدورهما عن عقل الفلاسفة . لقد كان ديكارت مهيا لتلقي التجارب الصوفية ، وقد تلقاها بالفعل . وفي هذا الوسط الذي يتكون - على وجه الدقة - من تلك التجارب ، أتاه كشفه وليله ، وحلمه . . غير أن هذا الليل ، وذلك الحلم كان مقدرًا لهما أن يجلبا له الوضوح ، فثمة وحدة في العلم ، ولا تقتصر الوحدة على الهندسة والجبر فحسب (وهو ما أثبتته اثباتًا رائعًا) - بل ان من الممكن أن تتحد العلوم جميعًا . وهكذا نجد أن الحماسة والالهام موجودان في أساس الكشف الديكارتي . وفي نفس الوقت الذي تصور فيه سلسلة العلوم الهائلة التي سوف تضم الكون بأسره ، كتب قائلا : ان في الأشياء قوة فعالة فريدة هي الحب والاحسان والانسجام . وكان من بين المعجزات الثلاث التي عددها ، معجزتان هما من عقائد الدين : الخلق والتجسد ، بيد أننا نستطيع أن نقول ان المعجزة الثالثة هي الخلق والتجسد فينا نحن ، أعني حرية الاختيار الانسانية .

وينبغي أن نعرض لديكارت وهو في الثالثة والثلاثين من عمره ، حين أصبح صاحب منهج يسمح لنا بالوصول الى العلم العام

للنظام والقياس . . منهج لم تكن الرياضيات الا غلافه فحسب .
وهذا المنهج مؤلف « من حدس بالطبائع البسيطة ومن الاستنباطات
التي ليست الا حدودا متتابة » على حين ان الاحصاء يمهّد للحدس
والاستنباط ويدعمهما ، وكلما هبطنا نحو الاحصاء اتسّح الدور
الذي تقوم به الذاكرة ؛ ولكن كلما صعدنا صوب الحدس ، تضاعفت
استنارة الروح .

والحق ان قضية « انا افكر ، اذن فانا موجود » من جهة ، ورد
معارفنا بالعالم المادى كلها الى المقارنة بين تلك الاشياء الشديدة
الوضوح والتميز ، وهى المقادير les grandeurs من جهة اخرى ،
هما نتيجتان لهذا المنهج . اما الحركة ، فبدلا من ان تحتاج الى
التعريف والتقسيم الى انواع مختلفة كما اراد ارسطو ، فانها عنده
فكرة واضحة متميزة ، وذات طبيعة واحدة فى كل الأحوال .

ولابد ايضا ، عند الكلام عن ديكارت ، من أن نشير الى المحادثة
التي دارت بعد ذلك بسنوات عشر بين ديكارت وبيريل Bérulle
عندما عرض ديكارت عليه فلسفته بوصفها قادرة على تدعيم اندين ،
كما ينبغي ان نشير الى تصرفه الحذر الذى منعه - غداة اداة
جاليليو - من نشر بحثه « فى العالم » .

غير أن هذه الواقعة الأخيرة لا ينبغي أن تجعلنا ننظر الى
ديكارت على أنه الفيلسوف الذى يضح قناعا رسم تحته هو ذاته
ملاصحة مرة ، ورسمها الناس عديدا من المرات . فليس هناك من
هو أصرح من ديكارت ، وليس هناك من يكشف لنا عن وجهه سافرا
كما يكشفه ديكارت . فهل نعيد هاهنا كافة مراحل تفكيره التي
يقارنها هو نفسه بعدد من الانتصارات ؟ وهل نلج على خصائص
الشك عند ديكارت ، تلك الخصائص التي كانت معقدة تعقيدا أشد
كثيرا مما يبدو للوهلة الأولى ، وعلى ما لم يتعرض للخطر بسبب هذا

الشك (الدين ، الأخلاق ، الأفكار) ، وعلى مسير الشك ، وعلى دور الارادة ، وعلى الاستعمال السليم للشك ، ذلك أننا نستطيع أن نبين كيف أن الشك يتضمن ويلزم عنه ، الكوجينو . . ومعيار الأفكار الواضحة المتميزة ، ويمهد للتمييز بين الأشياء الروحية والأشياء المادية ، ويمهد أيضا للبرهان على وجود الله ؛ أن الشك المنهجي الذي ينتصر عليه ديكارت نتيجة لتطبيقاته لنفسه فيه ، والذي أخرج أبهر النور من أحلك الظلمات . . . هذا الشك هو التمهيد الضروري للمنهج .

هل نتحدث عن هذه العبارة « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » التي ينبغي تحليل كل حد من حدودها ؟ إن الفكر عند ديكارت هو كل حالة من حالات الشعور والعاطفة والارادة ، كما أنه فعل العقل أيضا ، ولكن حين أقول : « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » فإني أفكر بمعنى أضيق (أفكر عن طريق فكرة واضحة متميزة لدى) في أنني أفكر (بالمعنى الواسع) ، وبهذا المعنى يمكن القول : أنا أفكر في أنني أفكر ، إذن فأنا موجود . ولهذا فإن تفكير الذات المفكرة عند ديكارت شبيه بتفكير الله عند أرسطو : فهو تفكير في التفكير ، ولكن بمعنى أدق ، إذ أن لفظ « تفكير » الأول ليس هو بعينه لفظ « تفكير » الثاني .

ولكن ما هو الوجود الذي يعنيه بعبارة « أنا موجود » Je suis أنه وجود كائن مفكر ، وحتى هذه الملحظة لا نعرف وجودا سواه ، ولهذا كان ديكارت أبا المثالية الحديثة ، فهو يبدأ من الفكر وينتهي إلى الفكر ، كما يقول هاملان Hamelin .

لم يبق لنا إلا أن نشرح لفظ « أنا » je . لفظ « إذن » donc ولفظ « أنا » التي هي ضمير المتكلم في « السكوجيتو » . تبين أني ديكارت ، على خلاف وليم جيمس حين قال : « أنه يفكر في » Il pense en moi كان يشعر شعورا مباشرا بحضور شخصه ،

لا شخص ديكارت الفاعل المحي كما كان يمكن أن يقول فيلسوف كثير
كجورد (الذي قال : « أنا أفكر ، إذن فأنا غير موجود ») ، وإنما
شخص ديكارت من حيث أنه يفكر .

أما كلمة « إذن » فتطلب مزيدا من التفسيرات ، ولعل ديكارت
كان مخطئا حين قال « إذن » ، ذلك أن هذه الكلمة توحي اليأس
بفكرة أن هناك ما ينبغي الاستدلال (وهذا ما ذهب اليه هاملان ،
وأعتقد أنه كان في ذلك على خطأ) وهذا الاستدلال هو : كل ما يفكر
موجود ، وأنا أفكر إذن فأنا موجود . ولكن لا ، فديكارت لا يدرك
الوجود في الفكر إلا عن طريق الحدس ، أعني بواسطة ادراك فوري
saisie instantanée ، ولا وجود هنا لأي استدلال أو لأي
نقائض للزمان . وليس من شك أنه من الممكن أن يوضح « الكوجيتوه »
على هيئة استدلال ، وهذا ضروري للعقول البطيئة ، أما بالنسبة
لديكارت – فقد أدركه – أن صبح هذا القول – في لحظة أسرع
وأشد فورية من اللحظة التي انتقل فيها أفلاطون من الافتراض الأول
إلى الافتراض الثاني في محاوره « بارمنيدس » كما يثبت ذلك
حين يكتب أحيانا « أنا أفكر ، أنا موجود » .

وعبارة « أنا أفكر إذن أنا موجود » واحدة من تلك اللمع
الروحية التي تحدث عنها ديكارت في رسالته إلى الماركيز نيوكاسل
Newcastle وبواسطتها يكتشف من جديد نظرية الطبائع
البسيطة التي أجعلها في كتابه الأول – الذي يعد بمعنى ما أعظم
كتبه عبقرية – وأعني به كتابه « قواعد لهداية العقل » Règles pour
la direction de l'Esprit . وهذه الطبائع البسيطة – هي على
سبيل المثال – الفكر ، والجوهر والامتداد والوجود . غير أن ديكارت
– مدفوعا برؤية غاية في العمق – يضع أيضا بين هذه الطبائع
البسيطة علاقات مثل : اثنان مضافة إلى اثنين تساوي أربعة ، ومثل
« أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » . وهكذا توجد طبائع بسيطة مركبة

simples complexes على ما فى هذا من مفارقة - مثلما سنرى فيما بعد أن ديكارت ، ذلك الفيلسوف الذى يعرض فى كثير من الأحيان على أنه فيلسوف بسيط كل البساطة - كان يقول بجواهر مركبة • substances complexes

وما قلناه يكفى لكى نفهم كيف استخلص ديكارت من عبارة « انا أفكر ، إذن فانا موجود » نظرية الحقيقة ، ومؤداها : أن الحقيقة صفة لكل فكرة واضحة متميزة ، أعنى لكل فكرة لا يمكن أن تختلط بأية فكرة أخرى ، ولما كانت هذه الخاصية الأولى لا تكفى ما دامت اللذة والألم لا يمكن أن يختلطا بغيرهما - فانه ينبغى ألا تحوى هذه الفكرة فى ذاتها سوى عناصر متميزة •

وعلى ذلك ، فعلى الرغم من أن ديكارت لم يورد عبارة « انا أفكر ، إذن فانا موجود » فى كتابه « قواعد لهداية العقل » الا كمثل على المنهج ، أعنى فى هذه الحالة ، كمثل على الحدس ، فان نظرية المنهج ليست فى حقيقة الأمر الا تكملة لنظرية الواقع *théorie de la réalité* ولاحقة لها •

ولهذا السبب عينه لم يفكر ديكارت فى أن الكوجيتو عبارة عن استدلال ، ولم يجعل منهجه يسبق ميتافيزيقاه (وان أوحى : مقال فى المنهج ، بهذا المظهر) ، ذلك أنه يعتقد أن الجزئى - وهو جزئى ميتافيزيقى يختلف عن الجزئى عند التجريبيين ، ولكنه جزئى مع ذلك ، وأكثر واقعية بالنسبة لديكارت من الجزئى عندهم - هذا الجزئى أو الخاص يأتى متقدما على كل ما هو عام •

ومنذ اللحظة التى أقول فيها : « انا أفكر ، إذن فانا موجود » أستطيع أن أستنتج أننى أوجد بعدد المرات التى أستطيع أن أقول فيها هذه العبارة • ولما لم يكن من المشروع أن أضح وجودى الا أن كان فى استطاعتى أن أقول ذلك فى كل لحظة ، فلا بد أن نؤكد أن

الفكر لا يتوقف في مطلقا ، أو كما يقول ديكارت ، ان النفس تفكر دائما . فلا مكان فيها لما سيسمى فيما بعد بالاشعور . بل ان كل شيء شفاف بالنسبة للنفس . وفي النفس .

عانحن أولا ، قد وصلنا الى فكرة « النفس » . ولقد سبق أن قلنا ان ديكارت لا يحتفظ من نفوس أرسطو الا بنفس واحدة هي النفس المفكرة ، أو النفس العاقلة . ونستطيع أن نقول انه ما كان ينبغي عليه أن يحتفظ حتى بهذه . وهذا ما قاله « كانت » بالفعل . ولكن هذا هو ما حدث . فديكارت يحتفظ بالتصور الاسكلاني للجوهر (مع توحيد بطريقتين جديدة بين الجوهر وصفته الأساسية) والحق أننا نستطيع أن نتابعه في سر حين يتصور وجود « الأنا » على انه فكر (في نفس الوقت الذي يتصور فيه الفكر على انه موجود) ، أما حين يستخدم لفظ « عقل » أو « نفس » فإن متابعتنا له تقلد أصعب .

ومهما يكن من أمر ، فإن ديكارت يمضي في طريقه : فنحن نرى ان النفس تعرف قبل الجسم ، مادامت تعرف في هذه اللحظة (لا وجودها فحسب ، بل ماهيتها كذلك ، ذلك لأننا بواسطة ماهيتها قد أدركنا وجودها ، فحققنا بذلك ، على نحو معين ، ذلك الربط بين الماهية والوجود الذي سنرى كيف سيتحقق في الله على نحو آخر) ، على حين أننا لا نعرف في هذه اللحظة ان كان الجسم موجودا . فضلا عن ذلك فالنفس تعرف معرفة أفضل من الجسم ، اذ ان المعرفة ليست عند ديكارت هي المعرفة كما يراها جاسندي : أعني التحليل بالطريقة التي يقوم بها الكيميائي (وان يكن هناك شيء يشبه عملية كيمياء منطقية في تتبع الطبائع البسيطة) ، وإنما هي الشعور على الصفات . على أننا اذا رأينا صفة شيء ما ، فلا بد أن يكون عقلنا متصفا بصفة تسمح له برؤية تلك الصفة في ذلك

الشيء . وعلى هذا تظل النفس دائما أغنى في الصفات من الأشياء ،
ومن ثم فإنها تعرف معرفة أفضل .

وهكذا نتبين الى أى مدى كان بسكال على حق حين قال ان
« أنا أفكر » شيء مختلف تمام الاختلاف عند ديكارت الذى يؤسس
عليها مذهبه - عنها عند القديس أغسطين الذى يقولها عابرا .

ولكننا لم ننته بعد من كافة نتائج الكوجيتو أو بالأحرى من
الدوبيتو (أنا أشك) - اذا شئنا أن نأخذ في صيغته الأولى ، فقد
رأينا سلسلة من النتائج تبدأ من الشك وتسير الى الفكر وإلى وجودى
بوصفه شيئا مفكرا . وسنرى سلسلة أخرى اذا قلنا : أنا أشك ،
اذن فأنا ناقص ، اذن فان لدى فكرة الكامل ، اذن فالكامل موجود .
هذا هو البرهان الأول على وجود الله الذى يلخصه ديكارت أحيانا
بطريقة خاطفة على هذا النحو : أنا أشك ، اذن فإله موجود .

ولاشك فى أن الله ضرورى بالنسبة لديكارت . والواقع أن
الشك المنهجي قد قضى - فى أثناء تقدمه - على ضروب اليقين
الحسية . ثم على الشعور بالواقع ، وأخيرا على يقين الرياضيات
نفسه .

ألا يمكن أن يكون هناك جنبى خبيث يعمد الى خداعنا ؟ ليس
من شك فى أننا كان فى استطاعتنا أن نقول : فليخدعنى ماشاء له
الخداع ، فان وجودى لن ينقص شيئا ، ذلك أنه لكى أخدع ، يجب
أن أفكر ، ولكى أفكر لابد من أن أوجد ، فالكائن المخدوع موجود .
بيد أن هذا حتى الآن هو اليقين الوحيد ، مع يقين الأفكار الواضحة
المتميزة التى هى أسس الرياضيات . أما كل ما يستند على الذاكرة ،
أو على الخيال أو على الإدراك الحسى ، فما زال عرضة للشك . بيد
أن كل استدلال يقتضى الذاكرة ، واذن فالجنبى الخبيث يستطيع أن

يندس في ثنايا الاستدلال ، وأن يزيّف الصور ، فلا بد من طرد هذا الشبح الذي يحيل كل شيء الى أشباح . وينبغي أن نجعل الواقع يظهر مكان هذا الطيف ، وأن نستبدل النهار الواضح بشك الاشباح . ذلك أن اله ديكرت هو بالفعل « اللوغوس » Logos وهو العقل . والاعتراف بالله عند ديكرت - كما أثبت ذلك عاملان - معناه الاعتراف بأن أساس الواقع معقول . أما الجنى الحبيث فهو رمز اللامعقولية l'irrationalité . ولن نستطيع أن نؤسس العلم أو نعتقد في وجود أشباهنا ، أو نؤمن بالعالم اليومى ، عالم النهار ، إلا بعد أن نتخلص من هذا الجنى .

وبضربة واحدة ، نكون بذلك قد أضفينا على معيار الأفكار الواضحة المتميزة الذى لا بد أننا قد اعترفنا به من قبل (والا كنا دائرين فى حلقة مفرغة) ، لا أقول برهاناً ، وإنما مزيداً من الضمان أو ما يشبه التفسير أو التبرير .

وهكذا نستطيع أن نرى فى يسر لماذا لم يكن من الممكن أن تكون براهين ديكرت هي براهين القديس توما ؛ فديكرت لا يستطيع أن يبدأ من النظر الى العالم ، لأنه لا يعرف أن كان العالم موجوداً ، كما أنه لا يملك الحق فى أن يقبل بسهولة ميلنا الطبيعى الى التوقف فى سلسلة العلل . وإنما يتجه ديكرت رأساً الى الله ابتداءً من الفكر ، وفوراً ، دون تدخل أى شيء صادر عن الادراك المحسى أو الذاكرة .

ويسمى ديكرت برهانيه الأولين على وجود الله : برهانيين بواسطة المعلولات par les effets . ذلك أن ديكرت يصوغ برهانه الأول على وجود الله بواسطة تطبيق مبدأ العلية ، وهو تطبيق يمكن أن يكون موصح جدل . فهناك بين الأفكار الموجودة فينا أفكار مكتسبة من المحس adventices وأفكار مؤلفة factices وأفكار فطرية innées ، ولا صعوبة هناك فى تطبيق مبدأ العلية على الأفكار

الموازنة . فاضغاث الأحازم والحيوانات الاسسطورية اشكال خيالية
نتنتجها مستهينين بتجميع افكار سابقة ، كما لا توجد اية صعوبة
ـ اللهم الا صعوبة وقتية ـ بالنسبة للافكار المكتسبة من الحس :
مالا'فكار التي تتعلق بمنفردة او مقعد او حصان ، نستطيع ان
نقول عنها في يسر ، اذا اثبتنا وجود العالم ا'خارجي . انها آتية
منه ، وفي انتظار اثبات ذلك ، نستطيع ان نقول انها صادرة عنا ،
اذ اننا اكس من هذه الافكار . وعلى هذا نستطيع ان نخلقها . وعلى
هذا النحو يحاول ديكارت تطبيق مبدا العلية على مضمون الافكار ،
وهو يستطيع ان يطبقه في سهولة على معظم الافكار الفطرية التي
توجد على نحو لا تستطيع معه ان تكون فطرية بالنسبة لعقل دون
ان يكون شيء آخر سوى تركيبها هو الذي احدثها . ولكن هاهي
ذى فكرة اللامتناهي او الكامل . هذه الفكرة موجودة في ، مادمت
في لحظة الشك اشعر بنقصي . على ان هذا الحضور في لكائن كامل
أتمثله يقتضى ـ لا مجرد وجود عقل الذي يفكر ، بل وجود الكائن
الكامل الذي افكر فيه .

وهكذا ننتقل من الوجود الفعلي لفكرة الكامل الموجودة في الى
الوجود الفعلي لله ، مارين بفكرة الكامل من حيث انها تمثل الله .
وقد لا يخلو عرض ديكارت لهذه الافكار من شيء من الارتباك
أحيانا ـ وهو الذي يملك من بين الفلاسفة جميعا اوضح تصور عن
الافكار ـ اذ يجعلها وكأنها تمثل الأشياء على هيئة صور . images
بيد ان كثيرا من الفقرات الأخرى تسمح لنا بتفسير ذلك وتقويمه .
أما أنا الذي لدى هذه الفكرة عن الوجود الكامل ، فلا يمكن
ان آتون قد خلقت الا بواسطة ، وهذا هو البرهان الثاني على الله
عن طريق آثاره . فالله يخلقني ، ويعيد خلقي بلا انقطاع ، ذلك
ان فعله ليس ضروريا في اللحظة الأولى لوجودي فحسب ، ولكنه
ضروري في كل لحظة لكي يحافظ على ويمينني .

ففكرة الله موجودة في كعلامة تركها صانعها الذى هو فى الوقت نفسه صانع الموجودات جميعا ، بما فيها وجوده نفسه ، وصانع الماهيات جميعا ، اللهم الا ماهيته الخاصة .

هناك اذن على قمة الكون الديكارتي اله ، حقيقى بأعلى صورة ممكنة ، هو مصدر كل قيمة ، وكل حقيقة ، معادل ، للخير ، على قمة العالم الافلاطونى . وعلى عكس التجريبيين الذين يستقون الكامل من الناقص ، يضسح ديكارت الكامل أولا ، والواقع أن التخطيط العقلى للعالم schème rationaliste du monde سواء عند ديكارت وعند افلاطون . والاختلاف الوحيد هنا هو أن ديكارت يرى هذا التخطيط برؤى افلوطين والقديس اغسطين فيجمل الكامل واللامتناهى شيئا واحدا .

وهناك شىء آخر يدعو الى الاعجاب ، هو الطريقة التى يتحكم بها مبدأ العلية عند ديكارت فى هذا التخطيط العقلى ، ولا أقصد مبدأ العلية الرابع الذى نجده عند أرسطو ، حيث توجد لكل شىء - أو على الأقل كل شىء فى العالم المحسوس - علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية . فقد استبعد ديكارت من تفكيره هنا العلة المادية التى لا تعد علة حقيقية لأنها لا تقوم بفعل ايجابى ، والعلة الغائية التى لا يراها رؤية كاملة الا الله ، فلم يتبق له - كما قلنا - سوى العلة الصورية والعلة الفاعلة اللتين يربط بينهما ربطا محكما . فالعلة الفاعلة فى نظره - كما أصبحت فيما بعد فى نظر اسينوزا الذى اتبع الطريق الذى فتحه ديكارت - هى سبب عقلى *raison* ، أو هى شبه علة صورية . ويظهر ذلك على وجه الخصوص فى البرهان الثالث على وجود الله الذى فرق ديكارت بينه وبين البرهانتين السابقتين بوساطة المعلولات - وهما البرهانان اللذان ربما كان ديكارت قد أعطاهما أهمية أكبر - والذى هو برهان عن طريق ماهية الله . هذا هو البرهان الانطولوجى (الوجودى)

الذى استعاره ديكارت من القديس آنسلم ، والذى جعله برهانا خاصا به بفضل ما أضفاه عليه من قيمة • فكمال الله يسلك ازاء وجود الله كأنه علة فاعلة • وهكذا يتأسس داخل الله نفسه ذلك التوحد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة ، وهو التوحد المميز للفرعة العقلية الكلاسيكية عند اسبينوزا وليبينتس • فعلى الرغم من اختلاف هذين الأخيرين فيما بينهما ، واختلافهما عن ديكارت ، فإنه يظل أستاذهما •

والحق انها لفكرة عميقة من ديكارت — على الرغم مما سيقوله عنها فيما بعد هيوم وكانت وهاملان والكسندر — تلك التى تقول ان العلية لا تستلزم أسبقية العلة على المعلول ، فهل هناك أسبقية كهذه فى الله الذى هو علة نفسه ، أو الذى يقوم — على الأقل — بالنسبة لنفسه بدور شبيه بدور العلة ؟ وهل هناك أسبقية — من وجهة نظر ديكارت — بين خروج النور من الشمس وبين وصوله إلينا ؟ إن النور ينتقل عنده فى نفس اللحظة ، كما يوضع وجودى فى نفس اللحظة ، وكما يخلق الله ذاته فى لحظة أبدية ، وعلى هذا النحو يستطيع أن يقرب بين العلة الفاعلة والعلة الصورية •

أما نحن ، فلا يتبقى علينا أن نتوقف أبدا فى البحث عن العلة الفاعلة ، وهذا المبدأ الذى يتخذه العالم ، يطبقه ديكارت فى صرامة حتى فى اللاهوت • فلهذه نفسه علة هي نفسها ، ونحن نعرف أنه حين عرف الجوهر على هذا النحو ، قد أتاح ظهور مذهب اسبينوزا •

والله هو علة الموجودات ، ولكنه علة الماهيات أيضا فى رأى ديكارت • فنحن لا نجد هنا مملكة ثابتة من الماهيات يتأملها الله كما هي الحال عند أفلاطون أو القديس أغسطينس أو ملبرانش ، أو تكون هي ذاتها الذهن الالهي ، كما هي الحال عند ملبرانش ، كلا

إن الحقائق الأبدية يخلقها الله . ومكثدا نتخلص من كل عبثا
الجباز للماهيات الازلية . كما نتخلص - لاسباب أخرى - من
فكرة العلة الفائية . وبفضل هذه النظرية في حرية الله المطلقة ،
أصبح الطريق معبدا لتطور العلم الحديث . فانه لم يعد خاضعا
لأية ماهية . وبالتالي لم يعد الإنسان بدوره خاضعا لأية ماهية .

وهنا نصل الى سمة من أطرف وأغرب السمات في النظرية
الديكارتية ، فهذا الفيلسوف العقلي هو أيضا فيلسوف ذو نزعة
ارادية voluntarist . وليس من شك أنه لا انفصال في الله بين
الارادة والعقل . وليس من شك أيضا أن القوانين التي يصفها
الله تصل بآبئة لا يعثرها التغيير . ومع ذلك فما من فيلسوف
أكد حرية الله المطلقة كما أكدها ديكارت ، وسنرى في موضع
آخر أن هذا التصور لارادة كاملة الحرية - سوف يتردد صداه في
نظرية النفس الانسانية ، وإن يكن ذلك بطريقة مخففة بالنظر الى
ضعف المخلوق .

وهذا الاهتمام نفسه الذي يوليه للشخص هو نفسه الذي
يبرز لنا في الرواية التي يسردها لنا ديكارت عن ظهور الميتافيزيقا
والمنهج لديه في كتابه « المقال في المنهج » . فمن من الفلاسفة ،
باستثناء سقراط كما يصوره لنا أفلاطون - قد سرد مثل هذه
الرواية الصادقة ، والعلنية الصريحة في آن واحد - عن مقامراته
الروحية ؟ ... كنت حينئذ في ألمانيا ، حيث أتاح لي الحروب
التي لم تنته بعد فرصة ... ؟

وكيف يمكن أن نعبر عن تلك النبوة من الجرأة والتواضع
التي يصف بها ديكارت انتصاراته ، ويعلن بها أمله في أن يعيد هو
وحده بناء صرح المعرفة كاملا ، إذ لا شيء يمكن أن يصنع خيرا مما
يصنعه إنسان واحد لا تعوقه التحيزات ؟

ان هناك طريقة منطقية للنظر الى البرهان الانطولوجي ،
ولقد رأينا ايضا التفسير الارادى الذى يمكن ان يقدم لتصور الله
عند ديكارت ، ونستطيع ان نقول بالمثل ان ثمة جانباً صوفياً
للبرهان الانطولوجي . فما هى هذه الماهية ، وهذا الكمال الذى
هو فى الله علة نفسه ؟ انه فيض للماهية . وهنسباً تقترب كل
القرب مما يقوله افلاطون وافلوطين عن مثال الخير .

وهلا نستطيع ان نقول - فضلاً على ذلك - انه يمكن ان
نستغنى عن هذه البراهين على وجود الله ، اذا كنا نملك من
العبقرية الميتافيزيقية ومن التجربة الصوفية ما يكفى لرؤية فيض
الماهية هذا - لكى نتصور الكامل فى اتم وضوحه (اذ من الواضح
اننا لا نستطيع ان نفهمه ونحن مخلوقات فانية) ؟ ثمة اشياء كثيرة
لا تفهمها العقول الاضعف الا عن طريق البراهين وتتابع لحظات
الزمان ، على حين تراها العقول الاكثر ميتافيزيقية دفعة واحدة ،
بمعزل عن الزمان .

بل نستطيع ان نقول ان طيوح مؤرخ الفلسفة حين يعرض
مذهب ديكارت ، هو ان يرى ، وان يجعل الآخرين يرون مذهب
ديكارت فى لمحة واحدة ، وكأنه يحيله - ان صح هذا التعبير - الى
نقطة واحدة مضبوطة .

ولقد قلنا ان الله هو معقولة العالم ، وهو الطبيعة العقلية
بوجه عام ، ولكنه ايضا الارادة اللامتناهية ، على ما فى ذلك من
مفارقة ، فهنا يتحد اللفظان فى تلك الفسكرة التى تكون الدعامة
الاساسية للمذهب الديكارتي ، (أى فكرة الله) مثلما تتحد فيها
فكرتا الكامل والا متناهى .

وها نحن اولاء نرى كيف ان سلم الوقائع وسلم الكمالات
هما سلم واحد بعينه ، وان كمال درجات المعرفة قل هذا الكمال

أو عظم ، يتجاوب مع كمال درجات الوجود قل هذا الكمال أو عظم .
والحق أنه لا شيء أفيد لمعرفة تركيب فكر العقلين المسالين من
أفلاطون حتى كانت ، من دراسة تركيب الفكر الديكارتى .

وهكذا نرى بأى معنى كان ديكارت مثاليا . فمن المعرفة التى
لدينا عن الأشياء ، ينتهى الى وجودها . والانتقال من المعرفة الى
الوجود ، يأتى بنتيجة طيبة ، فنحن لا نستطيع أن نؤكد وجود
شيء إلا اذا عرفنا ماهيته أولا . ولكننا نرى أيضا بأى معنى لم يكن
ديكارت مثاليا بالمعنى الكنتى لهذه الكلمة ، بل بأى معنى كان
واقعيًا : ذلك أن ضرورة تفكيرى ليست هى قانون الأشياء ، بل أن
كل ما فى الامر هو أن فكرى يقرر ضرورات معينة ، وارتباطات
معينة بين الماهيات ، سواء فى نظر ديكارت ، وفى نظر أفلاطون .
وأخيرا نرى أن الحقيقة هى والوجود شيء واحد ، وفى هذه
الصيغة تتحد مثالية الفكر بواقعية الوجود .

والواقع أن النظرية الديكارتية عن الأفكار - وهى النظرية التى
ترتبط بالآراء التى تحدثنا عنها من فورتنا - هى أصل نظرية
الفكرة عند اسبنوزا وليبننتس . بل انها أصل هذه النظرية عند
لوك وهيوم أيضا . وقد قال لنا ديكارت انه قد استعار كلمة فكرة
(أو مثال *Idée*) من بعض الفلاسفة من تلاميذ أفلاطون ، ولكنه
لم يستخدمها للدلالة على أفكار الله ، بل على أفكار البشر . ومع
ذلك يظل من الصحيح أن أفكار البشر عند ديكارت - على خلاف
ما ستكون عليه عند لوك وهيوم - هى طبائع حقيقية ثابتة .

الحق أنه ما من مشهد يمكن أن يكون أكثر إثارة لحماسة
الفيلسوف من المناقشة التى دارت بين ديكارت والتجريبين من
أمثال جاسندى . فجاسندى يتصور المعرفة على أنها تحليل الى

أجزاء décomposition ويضع نزعتة التجريبية في مقابل ديكارت
كما بنهت البرهان الانطولوجي .

أما ديكارت فقد وضع - على عكس جاسندي - نفرة محددة
غاية التحديد بين الادراك الحسى والتخيل من ناحية والتصور من
ناحية أخرى . وبين الصور من ناحية ، والأفكار من ناحية أخرى .
ولكنه يوافق على أن هناك فوق التصور ملكة أخرى تتأبى علينا
عندما يتعلق الأمر بأفكار أعلى كفكرة اللا متناهي ، إذ أننا نستطيع
أن نتصور فكرة اللا متناهي ، ولكننا لا نستطيع أن نفهم
اللا متناهي .

فإذا أصبحت لدينا براهين على وجود الله ، استطعنا أن
نؤسس معرفتنا بالعالم الخارجى ، لا ابتداء من الأفكار الواضحة عن
الامتداد والحركة فحسب ، ولكن أيضا ابتداء من العالم الخارجى
كما يعطى لحواسنا . فلما كان الله لا يمكن أن يخدعنا ، فإن هذا
العالم الخارجى موجود . ومع ذلك فأننا يجب أن نرده شيئا
فشيئا الى فكرتى الامتداد والحركة الواضحتين . ويقول ديكارت أن
فيزيائى ليست الا هندسة . فالشمس الحقيقية ليست هى الشمس
التي تتمثل للحواس ، ولكنها شمس علماء الفلك ، وما هو حقيقى
فى نهاية الامر هو النظام الشمسى كله . مثلما أن قطعة الشمع
الحقيقية هى فى نهاية الامر الامتداد كله ، وما هو حقيقى فى أفكارى
عن الأشياء الطبيعية - على حد تعبير ديكارت - هو تنقيب الروح ،
وهو الفكر الواضحة المتميزة .

وقد استطاع ديكارت أن يتصور علم فزياء ابتداء من الحقائق
التي يشبها الله ، ودون أن يؤكد أن العالم قد تكون على النحو الذى
قال به ، فقد استطاع على الأقل أن يبين لنا أن تتابع الممكنات ينبغى
أن يصل فى نهاية الامر الى العالم المائل أمام أعيننا .

ولكى يفسح ديكارت مكانا أوسع للنزعة الآلية *mécanisme* ويفصل عن الفكر كل ما هو مادة ، فقد تعين عليه أن يفسح في مجال المادة الخالصة الكائنات الحية الأخرى بخلاف الإنسان ، ومن هنا نشأت نظريته في « الحيوانات بوصفها آلات » ، وهي النظرية التي يعبر بها في نفس الوقت عن ارتياحه في كل أهمية خاصة تعزى إلى فكرة الحياة .

وعلى الرغم مما ذكرناه عن محاولة ديكارت الكبرى في ميدان الاستنباط ، فلا ينبغي أن نعتقد أنه لا يترك أي مكان للتجربة . وإذا كان كل تفسير يتم عن طريق العلل ، فلا يقل عن ذلك صدقا أن كل برهان يتم عن طريق المعلولات ، وأما نستطيع أن نسبق العلل بالمعلولات . هذا هو تعريف دور التجربة عند ديكارت ، ونستطيع أن نذكر أن « المقال في المنهج » قد كتب لمناسبة الأمرء والحكام تقديم المعونة الضرورية للقيام بتجارب جديدة .

ولكن ينبغي — بالطبع — أن تندمج نتائج التجربة نفسها في مجموع الحقائق المعروضة بطريقة استنباطية ، بحيث يستطيع العقل — بواسطة فعل متميز ومتشابه دائما — أن يتقدم في معرفة الطبيعة .

ولقد كان ديكارت يمتد شأنه في ذلك شأن الكثيرين من رجال عصره — أننا ما أن نعثر على المنهج حتى نستطيع أن نعرف كل ما في الطبيعة . وحسب الإنسان أن « يستخدم » عقله . ولا أود أن أطيل الكلام هنا عن قواعد المنهج ، ولا على التعديلات التي أدخلها ديكارت في كتابه « مقال في المنهج » ، تلك القواعد التي عرضها في كتابه الأول . ويكفي أن نذكر هنا أفكار البدهية *l'évidence* والتحليل ، والنظام ، والاحصاء الكامل . فنظام الحقائق

اليدوية التي تصل اليها عن طريق التحايل ، والعملية أو العمليات التي يعرضها تحت اسم الاحتماء والتي توصل الى هذا النظام عدم كلها أدوات للكشف .

واخيرا نمة شيء لا يدل اهمية عن القواعد الجزئية جميعا ، وهو القاعدة الديكارتية القائلة بأنه يجب علينا ان نفحص الاشياء جميعا ، فديكارت استاذ يعلمنا الا نتلقى شيئا من الاساتذة دون ان نفحصه بأنفسنا ، (وان كان من الجائز أنه لم يفحص بنفسه كل مبادئه فحسنا كاملا) .

وربما لم يكن في وسعنا ان نؤكد الانفصال التام بين النفس والجسم الا بعد الانتهاء من فحص الخصائص العامة للامتداد . وفيما يتعلق بهذه النقطة ، كانت هناك هفوات ظاهرة في « المقال في المنهج » ولكنها اختفت في كتاب « التأملات » . وأول ما يجب أن يقال عن موضوع النفس والجسم هو أن كلا من هذين الجوهرين جوهر كامل ، وما يجب أن يقال بعد ذلك هو أن الجسم لا يقتصر على عدم الاسهام بشيء في الفكر فحسب ، بل هو بالأحرى عقيمة في سبيله ، كما يقول أفلاطون في محاوره « فيدون » . ومع ذلك ، فإن ديكارت قد اضطر الى الاعتراف بأن العاطفة والخيال والذاكرة الجسمية وقائع تدعونا الى قبول فكرة تأثير الجسم في النفس .

ولكن ، كيف نفسر هذا التأثير ؟ ان ديكارت يلجأ الى فكرة تبدو لأول وهلة مضادة تماما لمذهبه - واعني بها فكرة الارواح الحيوانية الوسيطة بين الفكر والجسم ، التي تقوم بتبليغ رسائل الاول الى الثاني . واحيانا يعتقد انه بمناسبة حركة معينة للجسم تنشأ حالة في الفكر ، والعكس بالعكس ، ويضع على هذا النحو تخطيطا مبعثا *esquisse* لحل سوف يتوسع فيه ملبرائش فيما بعد ، وهو يعرض أحيانا أخرى فكرة تبدو لأول وهلة أقوى تضادا مع مذهبه من الفكرة الاولى ، فتنة اختلاط بين النفس

والجسم ، والنفس مرتبطة ومتحدة بالجسم ، وهي ليست في الجسم كما يوجد البحار في السفينة ولكنها متحدة به اتحادا جوهريا . وكما يتصور الناس الثقل حاضرا في كل نقاط الجسم الثقيل - دون وجه حق - فكذلك ينبغي أن نتصور النفس حاضرة في كل نقاط الجسم الحي ، وفي هذه المرة نكون على حق . وهو يستصوب في هذه النقطة رأى أولئك الذين لا يتفلسفون والذين يسايرون تيار الحياة نفسها ويؤمنسون بما يجيء في الاحاديث العادية ، فيعتبرون النفس والجسم كأنهما شيء واحد ، أعني يتصورون اتحادهما على حد تعبيره - اذ أن تصور الاتحاد بين شيئين معناه تصورهما على أنهما شيء واحد . فهو يقول ان من الواجب لحل هذه المشكلة ، أن نمتنع عن التأمل ، وعندئذ سنذكر ذلك الارتباط الوثيق بين العقل والجسم ، الذي يمر بنسب في تجربتنا اليومية . بل قد يؤدي بنا ذلك الى تصور النفس على أنها مادية . ولكنه يضيف في رسالته الى الاميرة اليزابيث بعد أن صاغ هذه النظرية التي لا تتفق مع آرائه المألوفة : « أكاد أخشى أن تظني سموك أنني لا أتحدث هنا حديثا جديا . » فرحابة الروح الديكارتية ، تصل الى حد أن ديكارت حين يتخلى عن نظرياته يريد أن يضعنا وجها لوجه أمام واقعة .

ولنلاحظ فضلا عن ذلك أن عبقريته في التمييز لا تفارقه هنا أيضا ، فإنه لكي يعطى للاتحاد العميق بين النفس والجسم ماله من دلالة ، فإنه يلجأ الى القول بأنه لا يوجد جوهران متناهيان فحسب، هما النفس والجسم ، بل هناك جوهر ثالث لا يمكن رده بمعنى ما الى الجوهرين الآخرين ، وهذا الجوهر هو الاتحاد بين النفس والجسم . وهكذا فإنه ، حتى حين يود أن يبين اتحاد الجوهرين ، كان لا بد له من مزيد من التمييز ، وكان لابد له من اكتشاف جوهر ثالث .

والنفس حرة ، وفكرة الحرية هذه لا تتطابق عند الإنسان مع فكرة الاختيار الجزافي غير المكتوت - الا في احدى درجاتها .
فكلما كانت الارادة كاملة ، ازدادت عداية بنور العقل . وهكذا
تمن الحرية عند ديكارت في أعلى درجاتها مع الحتمية العقلية
la détermination intellectuelle وهنا يختفي الخطأ في نفس
الوقت الذي يختفي فيه العشوائي والجزافي .

وأما فيما يتعلق بخلود النفس الذي يمد بآثبات حقيقته في
كتابه « التأملات » ، فانه يعتقد أن كون النفس غير منقسمة ، وأن
هناك عمليات يقوم بها الفكر الخالص - يمكن أن يؤكد لنا هذا
الخلود الى حد ما . ولكن ، لكي نثبت آثباتا تاما ، ينبغي أن يكتمل
علم الفزياء ، وهكذا يظل الخلود تخميننا وأملا جميلا عند ديكارت -
مثلا ظل عند أفلاطون ، في ختام محاوره فيدون مخاطرة جميلة .

وقد قدم الينا ديكارت في كتابه « المقال عن المنهج » - قواعد
لاخلاق مؤقتة . بيد أن مضاهاة هذا الفن بالرسائل التي بعث بها
الى الاميرة اليزابيث تبين لنا أن هذه الاخلاق المؤقتة تكاد تكون هي
الاخلاق النهائية . ويقول ديكارت في احدى رسائله : اننى من
بين أولئك الذين يحبون الحياة حبا جما . وهو لا يندد بالانفعالات ،
ولكنه يريد فقط أن نستخدمها استخداما سليما أى استخداما
خاضعا لمعرفة الحقيقة ، وهى الفرض الاسمى للحياة ، وخاضعا
لمعرفة الضرورة الكامنة فى الاشياء ، اذ ينبغي علينا أن نسمى الى
تغيير رغباتنا بدلا من تغيير نظام العالم وخاضعا ايضا لمصالح الكل
الذى نؤلف منه جزءا ، والذى ينبغي علينا أن نحبه ، اذ أن ديكارت
يربط بقسوة بين فكرتى الحب والشمول *totalité* وخاضعا
أخيرا للاربعية (أو الكرم *la générosité*) وهى الفضيلة الحق
عند ديكارت وكورنى . ويقول ديكارت : « اننى أقدر تقديرا
كبيرا الحرية والسيطرة المطلقة على النفس » . وبفضل هذه

النعالييم ، يُمكننا ان نستمذ السرور من الحزن ، بل نستطيع ان نجعل السرور يعايش الحزن ، ونستطيع ان ننتزع سرورا ولفة من السرور التي تسببها الانفعالات ، كما نستطيع ايضا ، اذا وضعنا انفسنا على مسافة معينة من انفسنا ان نشعر في قيامنا بدورنا في الحياة بنفس المتعة التي يشعر بها ممثلو الكوميديا حين يلعبون ادوارهم على المسرح ، ولكننا بما اننا نعرف ان للنفس لذاتها الخاصة ، وانها تستطيع ان تصل بهذه اللذات الى السعادة الابدية ، فاننا نستطيع ان نتصور لافعالنا غاية اسمى من ذلك .

فاذا القينا نظرة جامعة على هذا المذهب ، رأينا كيف تجتمع فيه فكرتا الحرية اللامتناهية والحتمية التامة ، وفكرتا الشخصية المفكرة والمريدة ، والعقل اللاشخصى . وهناك عند ديكارت مجال للممكن هو مجال الماهيات ، ومجال للواقع هو مجال الموجودات التي خلقها الله ، ومجال للواجب الذي هو من الله من حيث انه هو على الاقل العلة الضرورية لذاته . ونستطيع ان نفهم ايضا كيف اسس ديكارت في آن واحد نزعة روحية تامة في عالم الارواح ، ونزعة آلية تامة في عالم الاجسام ، بل نستطيع ان نقول انه اسس كلا من النزعتين بالآخرى .

ولكن يجب ان نحسب ايضا حسابا لكل ما احتفظ به ديكارت من الفلسفة الاسكلائية ، وان بدا لنا وكأنه كان يحتفظ بهذه العناصر رغم انه . فان فكرته عن الروح بوصفها شيئا مفكرا - تلك الفكرة التي سينقدها هوبز وكانت ومين دي بيران وبرونشفيج واحدا وراء الآخر - وفصله للارادة عن الذهن ، ذلك الفصل الذي يأخذ اسبينوزا على عاتقه معارضته ، هذه افكار لعله قد ورثها عن الفكر الاسكلائي . وعلى نفس النحو يمكن توجيه النقد الى تطبيقه لفكرة العلة على فكرة الكامل في البرهان الاول على وجود الله .

ولكننا نرى كيف أنه واصل ، بمعنى ما ، الجهد الذي بذله أفلاطون ، ولكن مع احتفاظه بمجال المحسوس أكثر مما احتفظ به أفلاطون . على الأقل حتى تأليفه للجمهورية - ما دام هناك معقولة للمحسوس عند ديكارت . وهكذا يحتل ديكارت مكانه في الطريق الذي يبدأ من أفلاطون ويمتد حتى كانت الذي يظل المحسوس بالنسبة له هو المعقول ، على حين أن ما كان معقولا عند أفلاطون يصبح في نظره مطلقا بالنسبة لنا . فالديكارتية تؤلف على هذا النحو اللحظة التي يبقى فيها ثمة معقولة للمعقول ، وتولد فيها معقولة المحسوس . ذلك لأن محاولة ديكارت قد تمت في اللحظة التي أخذ يتكون فيها العلم الحديث . وهذا يفسر أيضا الدور الهائل الذي عزاه إلى فكرة العلة .

ويعد ديكارت بنظرية في درجات الكمال ودرجات الواقع ، ويتأكد به بأن الناقص يفترض الكامل - وارثا لتراث أفلاطون وأرسطو ، بل لعلة قد وصف مبداهما الاسمي وصفا افضل من وصفهما - حين أسماء باللامتناهى . ولقد قال عنه الكثيرون انه كان في نظريته في الله بوصفه خالق الحقائق الازلية ، وارثا لدنس سكوت Duns Scot . أما نظريته في الحرية فتجمع على نحو متسجم بين نظريات الابيقسوريين والرواقيين ، وذلك بأن تضعها في ترتيب تصاعدي ، كذلك فإن نزعتة الآلية تؤسس في العقل ما يؤسسه جاليليو في الواقع . والواقع ان جميع مشكلات الفلسفة الحديثة انما صدرت عنه ، سواء أكانت مشكلات لوك وهيوم ، أم مشكلات اسبينوزا وليبنيتس . على هذا النحو اقام ديكارت ، على الطريق الذي يسير من الموقف الطبيعي الى العلم مارا بأول ما يمر بالشك - اقام ديكارات ميتافيزيقا قدر لها أن تضيئ سماتها المميزة على كل ميتافيزيقا في العالم الحديث ، بما في ذلك مادية القرن الثامن عشر ، وهي ميتافيزيقا كان عليها أن تحتل -

احتمال الظاهر (اذ ان ابداعات الارواح العالية لاتنهـسـزم ابدا)
هجمات خصوم يختلفون فيما بينهم اختلافا شديدا ، كهوبز وجاسندي
من ناحية ، واسبنوزا من ناحية أخرى ، او كبسكال وفولتير ، او
كانت وكير كجورد ، او هيدجر ويسبرز ، او برجسون وهوايتهد ،
او مازيتان والماركسيين .

وقد ترك ديكارت لخلفائه عددا كبيرا من المشكلات : فكيف
نطلق اسما واحدا هو الجوهر على الله الذى هو الجوهر اللامتناهي
وعلى الجواهر المتناهية التى هى الامتداد والفكر ؟ كيف يحدث أن
أحد هذين الجوهرين المتناهيين وهو الفكر يتركز فى نفوس فردية ،
على حين يكون الآخر ، وهو الامتداد ، كلا واحدا متجانسا وغير
منقسم فى نهاية الامر ؟ وكيف تفسر اتحاد النفس والجسم ، أى
اتحاد هذين الجوهرين ؟ وكيف نفسر أن أحدهما ، وهو الامتداد ،
هو فكرة واضحة متميزة عند الآخر ، وهو الفكر ؟ ويجب أن نذكر
ايضا ان ديكارت بعد أن وعد باقامة فيزياء رياضية خالصة ، لم
يقدم الرياضة فى كتابه « المبادئ » الا فى معرض الكلام عن قوانين
التصادم les lois du choc .

وستكون مهمة اسبنوزا وليبينتس وكذلك كوردموا Cordemoy
ومالبرانـش هى محاولة حل تلك المشكلات الاربع العظمى التى
أوردناها . وستكون مهمة الفلاسفة الأكثر حداثة هى نقد ما سمي
بالثنائية الديكارتية la bifurcation cartesienne بين الروح
والجسم ، واختيار النزعة الديكارتية بوصفها انكارا لفكرتى الحياة
والتاريخ وفقا لما ذهب اليه ا . كواريه A. Koyré .

بيد أن هذه الانتقادات لا ينبغي أبدا أن تحول دون ادراك
عظمة ذلك المفكر الذى كان دائب البحث عن الأفكار الواضحة ،
والذى كتب قائلا : اننى أميز كل شئ - على قدر ما أستطيع - .

أما يسكال ، فلم تحدث عنه منا يومئذ الرصاص العبقري ،
أو واضح نظرية التقدم في العلوم ، أو خصم الفزياء الاسكلانية ،
أو الجادل من جماعة نور رويال ، بل تحدثت عنه فقدا بوصفه
مناجعا عن الدين المسيحي ، مدم ايكتيت *apictite* بواسطة
مونتاني ، ومدم مونتاني بواسطة ايكتيت ، أو بالأحرى تسامي
بكل منهما بفضل مطالعة نور المسيح . ويسكال يمرض علينا
أن نختار بين أبدية من السعادة ، أو أبدية من الشقاء . فالاختيار
ينعلق بأمسنا ، وعلينا أن نخاطر . ولسكن نختار ينبغي أولا أن
ندرك شغافنا (يقول يسكال عن فارت : اننى لا أحتمل أن يكون
مرتاحا) ، انه يريد أن ينتزعنا من حياتنا الالهية ليضعنا في
«واجهة عزلتنا وضجرتنا وعدمنا ، ويجعلنا نشعر بالعالم الذى
نعيش فيه محوطا بأنهار بابل الثلاثة ، أنهار الجحيم الثلاثة :
« فإذا مضى ، كان نهرا من أنهار بابل » وهو يتساءل ، ويسأل
الانسان : « لماذا أنا موجود فى هذا المكان لا فى مكان سواء ، ولماذا
أعطى لى هذا الوقت القصير المخصص لحياتى فى هذا الموضع لا فى
غيره ؟ هذا هو تبرير انشغال فكر يسكال بتلك الأبعاد الكونية
الرعبية التى تحاصره ، وبهذه الأكوام البكماء ، وبالركب الجامع
بين هاتين الفكرتين فى تلك الفكرة التى حاول فاليرى *Valéry*
فى لحظة من اللحظات التى عكر فيها قلق يسكال صفو هدوئه -
حاول أن ينقدها عبثا ، فقال : « ان صمت هذه الفضاءات اللامتناهية
يفزعنى » .

كان القديس توما قد بدأ من الطبيعة لكى يصل الى الله ،
وبدا ديكارت من الفكر ، أما يسكال فقد بدأ من القلب وانتهى الى
اله يستشعره القلب . « يكون الانسان شقيا حين يعرف أنه شقى ،
ولكنه يكون عظيما حين يعرف أن الناس أشقياء » . وليست هذه
بيئة من بينات العقل ، ولكنها بيئة من بينات القلب . ويمكن القول

انها عند بسكال تقابل الكوجيتو . على أنه ليس من الممكن تفسير هذه العظمة وذلك الشقاء الا لأن الانسان حائر ، ساقط ، هابط عن منزلته . فلم يعد لدينا ذلك الكون الجميل الذي عرفه ديكارت ، والذي يمكن تفسير كل شيء فيه عقليا ، حتى الخطأ نفسه ، وحتى الخطيئة نفسها ! وانما نلتقي في كل مكان هنا بالمتناقضات .

هذه المتناقضات سيكون من الممكن تفسيرها لأن الحقيقة المسيحية توحد بينها : « الايمان هو دائما توافق بين حقيقتين متعارضتين » ، وهكذا ، فمن فوق المتناقضات الانسانية نجد في هذه الحقيقة تناقضا الهيا ، ومن فوق تنافر المتناقضات توافقا للمتناقضات .

ولكن ينبغي على الانسان أن يبذل مجهودا لكي يصل الى هذه الحقيقة ولا بد له من فضل الله *La grâce de Dieu* . فكل شيء في نظر بسكال مكتوب بالشفرة التي تصعب قراءتها . وفي العالم مزيج غريب من الوضوح والغموض ، والكون عند بسكال شبيه بالكون الذي يمكن أن نتخيله من خلال فن التصوير عند معاصريه رمبرانت وجورج دي لاتور : أوليس اله بسكال عبارة عن رمبرانت هائل ، حين مزج ظلالا قاتمة بين الأشياء الواضحة ؟ ولنستمع الى بسكال ايضا حين يقول : اننا في حالة نصف مظلمة *demi-obscur* وذلك لأن الله قد أقبل اليينا في « سر غريب » ، كما يقبل في إحدى رسائله الى الأنيسة دي روانييز *Mademoiselle de Rouannez* ، فماذا تكون المجازات التي يخاطبنا بها ، ان لم تكن حضورا في غياب ؟ كذلك فإن التبسوءات تتحقق ، ولكنها لا تتحقق تحققا كاملا ابدا كما كنا نتوقع . فاله بسكال مثله مثل

إله القديس سيران Cyran (١) ، إله محتجب مجهول . ويذهب
بسكال إلى حد القول بأن يسوع المسيح : « كان التعرف عليه
أيسر عندما لم يكن مرثيا » .

ولكن ما سبب هذا كله ؟ السبب هو أننا لا نخاطب العقل ،
كما هي الحال في فلسفة ديكارت ، أو كما هي الحال في تصوير
بوسان (٢) Poussin أن صبح هذا التعبير ، ولكننا نخاطب
الإيمان . وهذا كله ليس في الحقيقة إلا تعريفا للإيمان . فالإيمان
— كما يقول بسكال — مختلف عن البرهان ، أنه مستقر في القلب ،
وليس شيئا يقينيا .

والإيمان — الذي هو دائما إيمان بشيء يتجاوز الطبيعة ،
إيمان بالمعجزة — هو نفسه معجزة أنه معلق بالفضائل الإلهية ،
بسلطة المسيح . لا سلطة القوة كسلطة الاسكندر الأكبر ، أو
بسلطة العلم ، كسلطة أرشميدس ، وإنما سلطة الاحسان charité .
« إن المسيح لم يخترع اختراعا ، ولم يسد كما يسود الملوك ، وإنما
هو لا يوجد إلا بالنسبة لعين القلب » . وقد جاء المسيح برحمة
واسعة . وهو يتحدث بوضوح وسذاجة عظيمتين ، وهو الذي كان
يتحدث فعلا على لسان الأنبياء . فكان لدينا ما يشبه سلسلة الهية ،
فالأنبياء قد تنبأوا ولكن أحدا لم يتنبأ بهم : والقديسون قد تنبأ
الناس بهم ، ولكنهم أنفسهم لم يتنبأوا ، أما المسيح فقد تم
التنبؤ به ، وهو نفسه متنبئ » .

(١) القديس سيران (١٥٨١ — ١٦٤٢) لاهوتي أرمني يعد أشهر البساع
الطائفة « الجانسية » Jansénisme ، سجنه ريشليو عام ١٦٢٨ وأطلق
سراحه عام ١٦٤٢ . وبعد اليوم شريك « جانسن Jansen » في إنشاء
مذهبه والدعوة اليه . (المراجع)

(٢) نيكولاس بوسان (١٥٩٤ — ١٦٦٥) زعيم المدرسة الكلاسيكية الفرنسية
في التصوير . (المراجع)

ما نحن نرى اذن عنصرين من عناصر الايمان : عدم اليقين والسلطة ، أى عدم اليقين الذى تكمله السلطة : غير أن هذا لا يكفى . ذلك أن بسكال الذى يضيف على التاريخ وعلى الزمان قيمة تختلف تماما عن تلك التى أضفها ديكارت عليهما ، يعتقد أنه لا بد من التاريخ ، ومن تتابع الشهود ، ومن حضور الشعب الشاهد ، شعب متنبئ بأسره ، هو الشعب اليهودى .

ولاكمال التاريخ — لأن التاريخ نفسه موضع شك — لا بد من التجربة . أعنى المعجزة نفسها . أعنى الايمان نفسه . فبسكال ، — الذى كان تجريبيا بمعنى ما — يهيب بالتاريخ والتجربة لنجدة القلب . أعنى يهيب بالمعجزات : ان النبوءات لا تثبت شيئا ، غير أن توافق النبوءات والمعجزات يكاد يكون فيه الدليل ، وهكذا نرى كيف أن دفاع بسكال عن الايمان يفترض بسكال الموجود . بسكال المؤمن . وكما يقول برونشفج فى تعبير رائع : « ان التجربة الديب الدينية وفقا لبسكال تصبح هى تجربة بسكال الدينية » .

« فى نهاية الأمر تجد النفس ذاتها وحيدة أمام الله الوحيد ، وذلك عند بسكال كما عند أفلوطين . ونحن نستشف الله الذى يتحد بأعماق النفس ، على حد التعبير الذى يستعيره بسكال من الصوفية . ويمكن تمثيل الله بنقطة تتحرك فى كل مكان بسرعة لا متناهية . ولكن ما حاجتنا الى تمثيله على هذا النحو العقلى ؟ انه هناك . اله الألم ، وإنسان الألم . فما الذى نبحث عنه حين نلن ؟ الأنين الالهى . » ينبغى علينا ألا نتحد إلا بالآله ، فى القلق والعزلة . ومن هنا كانت صلاة بسكال : لقد مات يسوع المسيح محتجبا فى قبره ، ولم يجد يسوع المسيح مكانا يستريح فيه إلا لعدم ، انه وحيد على الأرض ، وسط الهجران ، وهو يصلى دون يقين من ارادة الأب . » وهكذا ترك المسيح وحيدا لغضب الرب . »

ولكنه يعرف في الوقت نفسه أن : « السماء وهو ينفردان بهذه المعرفة » .

ف فوق عزلة سقراط ، هناك عزلة المسيح ، مرتبطة بعلو
اسمى من علو الأفكار (أو المثل) idées .

ولكن هذا كله ... لماذا حدث ؟ يقول بسكال : لقد حدث
من أجل كل واحد فينا . من أجل أنا .

ان بسكال خصم لكنيرين ، وكثيرون هم خصوم بسكال .
يقول عنه دى فينى انه شخص سيئ ، كما يحكم عليه رينان بأنه
محبول بائس . ونيتشه الذى تعد روحه قريبة الشبه من روح
بسكال مثلما كانت روح دى فينى ، يتهمة بعنف فى كثير من
الأحيان . وجيد يقول عنه انه يقوض أخراخنا . وآخرون يدينونه
باسم العقل . فهناك بريمون Bremond وماريتان Maritain
اللذان يدينانه باسم العقل المسيحى ، وهناك فاليرى Valéry
الذى يدينه باسم عقل لا يعرف النعميد le baptême . ولكن ،
كم نبدو عقول هؤلاء الخصوم قصيرات النظر !

ان ما نحفظ به من بسكال هو عبقرية العزلة .. عبقرية
التضاد l'antithèse ونوع من التركيب synthèse .. عبقرية
الوضوح الغامضة . والاهم من ذلك أن ما نحفظ به هو
بسكال نفسه .. فمن هو ؟ نستطيع أن نقسده أولا على أنه من
هؤلاء الذين أسماهم أشخاصا عالميين ، أولئك الذين لا يحتاجون
الى علامة تدل عليهم ، مثل ليوناردو دافنشى ، ولكن دون ادعاء
العلم . « ان الأشخاص العالميين لا يسمون شعراء أو علماء فى
الهندسة ، انهم هذا وذاك معا » . ومع ذلك ، فانه لا يصل الى
أن يكون شخصا عالميا ، كما أنه ليس ذلك الذى يلتزم الوسط
من الأمور ويعرف كيف يتحاشى الاطراف . انه بالأحرى ذلك

الشخص الذى يتميز بفضيلة وبمعكسها ، « ويمس الاثنين معا ويملا ما بينهما من فراغ » . وهو يبدى مرونة الروح التى تنتقل بها من طرف الى الطرف الآخر . بيد أن هذا بدوره لا يسكفى لتعريفه . هل هو ما يسميه نفسا عظيمة ؟ أجل ، ولكن التعريف الأفضل لبسكال « الخواطر » كما أراد أن يكون ، وكما كاد أن يكون ، هو أن نسميه بالعبد المحتجب والعابد المجهول .

انه لما يشرف الفلسفة الفرنسية انها أشرفت على القرن السابع عشر يهذين الطرفين المتقابلين : ديكارت وبسكال . فديكارت مثلا كان خليقا بأن ينكر عبارة بسكال القائلة بأننا يمكن أن نعرف وجود شيء ما دون معرفة طبيعته . وبسكال يؤنب ديكارت فيضغ فى مقابل شك ديكارت ، الياس الذى هو الشك فى الأشياء ذات الأهمية العظمى ، وفى مقابل الخطأ بوصفه سلبا ، يضع الخطأ بوصفه خطيئة أخلاقية ، وفى مقابل يقين الوضوح ، يضع عسدم اليقين الواضح - الغامض ، وفى مقابل نظام العقل ، يضع نظام القلب . وفى مقابل اله علماء الهندسة ، اله ابراهيم واسحاق ويعقوب ، وفى مقابل العلامات ، التى هى الأفكار القطرية ، يضع العلامات التى هى أفعال الشهداء . ويمكن تلخيص حكم بسكال النهائى على ديكارت فى هذه العبارات : « يقولون انه رياضى بارع ، ولكن ليس لى شأن بالرياضى : فهو قد ينظر الى على أننى قضية رياضية » .

هذه الكلمات تذكرنا على نحو لا سبيل الى مقاومته بذلك الذى وقف فى وجه هيجل - كما وقف بسكال فى وجه ديكارت - بطالبا بحقوق الايمان : واعنى به كيركجورد . فنحن نجد لدى كل منهما نفس النقد لهؤلاء الذين يسميهم كيركجورد أنصار التصور الحسى (الاستطيقى) للحياة ، ونفس الديالكتيك الوجودى الذى يسميه بسكال مرونة ورشاقة فى الحركة . وهما يتميزان بنفس الفن فى استبقاء المتناقضات ، ويضعان الانسسان أمام نفس

المشكلة ، بحيث يظهر انه معرضا لخطر الشقاء الأبدى . والاجابة
تأتى الى كل منهما من علو السلطة الالهية . فكل ما قلناه عن
المجهول الالهى *l'incognito divin* يميز كيركجورد مثلما يميز
بسكال ، والرهان عند بسكال يناظر الاختيار عند كيركجورد ، وهما
يعبدان نفس الاله ، فمن التواضع نصل الى الالهام ، ومن الالهام
الى الله . . . انه اله المفارقة . بل ان تصور الكنيسة متشابه عند
كل منهما . « ان الله لا ينظر الا الى الباطن ، أما الكنيسة فلا تحكم
الا بالظاهر » . الكنيسة ترى الاعمال ، ولكن ، هناك مع ذلك
كنيسة خالصة يتمناها كيركجورد وبسكال ويشاهدانها ، كنيسة
تضم اليهود الروحانيين والمسيحيين الروحانيين ، وتصل من فوق كل
زمانية - الى جوهر الاله المعذب .



وعلى حين ان ديكارت - يفصل مجال العقل عن مجال الايمان
فصلا قاطعا - وهو فى هذه النقطة على الأقل مخلص لتراث
اساتذته التوماويين فان ملبرانش يكتب قائلا : « لا بد ان يكون المرء
فيلسوبا جيدا لكي يصل الى فهم امور الايمان » . ومن جهة اخرى
فهو يرى ان الايمان يساعد على حل مصاعب الفلسفة ، فالدين -
فى نهاية الامر - هو الفلسفة الحققة .

ويوافق ملبرانش على الكوجيتو ، بيد ان اهتمامه ينصب
على الافكار التى تفكر فيها ، أكثر مما ينصب على فعل التفكير .
« اذا لم تكن الدائرة التى اشاهدها شيئا عندما أفكر فيها - لما فكرت
فى شيء » . وكما ان جسمنا يتجول فى عالم جثمانى ، فكذلك
تنتقل روحنا دون انقطاع فى عالم معقول ، بين افكار ضرورية ثابتة
الهية . وهكذا فان الافكار ، كما عرضها افلاطون ، ومن بعده
القديس اغسطين - تلك الافكار التى أخضعها ديكارت لارادة الله ،
وأغلق عليها بمعنى ما فى النفس الانسانية - هذه الافكار تواصل

سعيها متجهة صوب الاعالى لتستقر فى المستوى الذى وضعها فيه
أفلاطون والقديس اغسطين . وهذه الافكار (أو المثل) — كما
رأى ديكارت — ذات وجود سابق على الجهد الذى نبذله لمشاهدتها.
وتقاوم ما نبذله من جهد لتحطيمها . والواقع أنها تنتمى الى انهن
الالهى . وهكذا تصبح الفلسفة الفرنسية على يد ملبرانش —
فلسفة للوجود الذى هو موضوع للتفكير *l'être pensé* ، أتت
منها فلسفة للوجود الذى يقوم بالتفكير *l'être pensant* :

وثمة اختلاف ثالث بين ديكارت وملبرانش هو أن الافكار
الواضحة المتميزة التى نتصورها أصبحت تتركز جميعا فى الجوهر
المتدد *substance étendue* وقد كان هذا الجوهر المتدد فكرة واضحة
متميزة عند ديكارت ، أما عند ملبرانش فهو الافكار الواضحة
المتميزة جميعا . انه الفكرة *Cogitatum* وهو أهم من التفكير
Cogitatio ، فهو الامتداد المعقول . ومن هنا فان الانصراف الى
العلوم الرياضية هو انصراف من الروح للوصول الى الله .
هذا الامتداد المعقول وجه من أوجه الله ، من حيث أنه قابل
للمثل من جانب المخلوقات . فالله يعرف ، كما تعرف العقول ،
وهو امتداد كالأجسام ، ولسكنه هذا كله بطريقة مختلفة عن
مخلوقاته . والعقول موجودة فى العقل الالهى مثلما توجد الأجسام
فى رحاب الله . وهنا نرى الى أى حد يقترب ملبرانش من اسبنوزا .
ومع ذلك فهو يتميز عنه ، أو يظن أنه يتميز عنه حين يقول ان
الامتداد هو الله فى ذاته .

ولا يحتفظ ملبرانش من البراهين الديكارتية الثلاثة على
وجود الله ، بالبرهان الأنطولوجى ، أو بالأحرى يوحد بين البرهان
الأول والبرهان الثالث ، ذلك أن حضور اللامتناهى فيما ثبت وجود
اللامتناهى . ونحن لا نقول : حضور فكرة اللامتناهى ، اذ لا توجد
للامتناهى فكرة تمثله .

واله ملبرانش عقل أكثر منه ارادة . . انه اله النظام ، ومنبع
كل العلاقات ، سواء أكانت علاقات مقدار أو علاقات كمال .

ونستطيع أن نضيف اختلافا خامسا الى الاختلافات التي
ذكرناها : الاختلاف الأول ، المتعلق بالمنهج ، والثاني ، المتعلق
بأهمية ما تفكر فيه ، وهو اختلاف في نقطة البداية ، والثالث
المتعلق بالامتداد المعقول ، والرابع ، الخاص بغياب فكرة اللامتناهي .
فلقد رأينا ملبرانش ينظر في الكوجيتو الى « الفكرة » *cogitatum*
بوجه خاص ، ورأينا أن الجوهر الممتد يصبح الجوهر المعقول بالمعنى
الصحيح ، ومهمتنا الآن هي أن نرى ما صار اليه تصور جوهر
النفس عند ملبرانش . فلدينا أفكار واضحة ومتميزة ، بيد أن النفس
التي توجد فيها هذه الأفكار الواضحة المتميزة ، أو على نحو أدق
التي تشاهد هذه الأفكار ، ليست هي نفسها سوى ظلمات . « أنا
لست سوى ظلمة ، ولا يوجد في حين أتأمل نفسي ، سوى احساس
يخلو من النور » ، « اننى أعرف الله بفكرة واضحة ، وأعرف نفسي
باحساس غامض » . فملبرانش يذهب الى أننى لا أملك فكرة ما عن
وجودى . وهذا الرأى يرتبط بتصور آخر من تصورات ملبرانش
وهو أن الفكرة تمثل الماهية ، والاحساس ينبنى بالوجود .

وعلى هذا النحو ازدوج « الكوجيتو » ، وتقدم الموضوع على
الذات ، ودخلت الذات في الظل بالمعنى الصحيح . وهنا نجد سمة
من سمات الفلسفة الفرنسية سوف نهتدى اليها مرة أخرى بدرجات
متفاوتة من الموضوع عند روسو وبيران وبرجسون .

لا توجد فكرة عن الله ، وهذا هو البرهان على وجوده .
كذلك لا توجد فكرة عن النفس ، وهذا أيضا بمعنى ما برهان على
وجودها ، فليس ثمة فكرة الا عن الامتداد المعقول . وهنا نلمح ما
يتسم به ملبرانش من عمق حين يضع في ترتيب تصاعدي ما ليس

بفكرة non-idée ، ثم الأفكار ، ثم ما هو فوق الأفكار على نحو لا يعتمد كثيرا عن الترتيب الذى وضعها فيه أفلاطون .

والآن نستطيع ان نرى كيف يفضى بنا تصور الجواهر عند ملبرانش الى ان نضع كل نشاط فى الله ، « فحين انظر الى نجوم العالم المادى ، ارى نجوم العالم المعقول . » ، وهكسذا يتناقض النشاط العقل للمخلوقات . بل ان ملبرانش يمهّد لنقد العلية كما سنجدّه عند هيوم ، متخذاً نفس الأمثلة ، وهى الكرات التى تتحرك ، وحركة اعضائنا ، فيبين لنا أنه لا وجود لأية علاقة عليّة بين جسم وروح ، أو بين روح وجسم ، أو حتى بين جسم وجسم ، أو روح وروح ، وبذلك لا تكون المادة وحدها طبيعة عاجزة ، بل ان ارواحنا أيضاً تفتقر الى الفعالية .

وليس من شك فى أن ملبرانش يريد أن يحافظ على حريتنا التى هى ما فينا من قوة تتيح لنا السير بلا انقطاع الى ما هو أبعد . بيد أن هذه المحافظة على الحرية تثير عنده طائفة من المشكلات ، وعلى الأخص مشكلة الشر . ولحل هذه المشكلة ، يقسول ملبرانش ان الخطيئة ليست الا نوعا من التوقف ومن السكون فى هذه الحركة غير المنقطعة التى ينبغى أن تكون عليها حياة الكائن الحر .

ويحاول ملبرانش ، عن طريق فكرته القائلة ان الله يوجه حركات الجسم وأفكار النفس بمساعدة القوانين العامة — يحاول أن يحل المشكلة الديكارتية الخاصة باتحاد النفس والجسم ، كما حل بواسطة الامتداد المعقول المشكلة التى نشأت عند ديكارت من أن الجوهر الممتد هو فى نفس الوقت فكرة من أفكار الجوهر المفكر .

وليس من شك أن ملبرانش لم يرق له ذلك العنصر التعسفى فى قوانين الاصطدام الديكارتية ، فهو يبين لنا ، بطريقة عامة — العالم المادى بوصفه من خلق ارادة الله الاعتبارية . وهذا جانب

من أكثر الجوانب إثارة للدهشة ، وأشدّها طرافة في هذه الفلسفة التي تمتلئ بجوانب جديدة مثيرة للدهشة . فالعالم المادى لا يوجد إلا لأن الله قد طاب له أن يخلقه . ونحن لا نعرف هذا العالم إلا عن طريق الوحي *la Révélation* . وهكذا يقلب ملبرانش الحسل الديكارتي رأسا على عقب . فعالم الماهيات عند ديكارت هو من خلق إرادة الله الاعتبارية ، أما قوانين العالم المادى ، من حيث أنها ترتبط بثبات الله على الأقل فتتضمن شيئا من الضرورة . وإلى نقيض هذا تماما يذهب ملبرانش . فلا يمكن البحث عن البرهان الحقيقى على العالم المادى إلا فى الكتاب المقدس : « لا شيء قطعا سوى الايمان يمكن أن يكشف لنا عن وجود الأجسام بحق » .

من هذا يمكن أن نستنتج وجود نوعين من العلوم : « علوم تبحث فى العلاقات القائمة بين الأفكار ، وعلوم تبحث فى العلاقات القائمة بين الأشياء بتوسط أفكارها » . الأولى واضحة من أى وجه نظرنا إليها ، والأخرى لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا افترضنا أن الأشياء مماثلة للأفكار التي لدينا عنها ، « وإلى جانب العلوم المضبوطة التي ترضى براهيتها فضولنا المغرور ارضاء تاما - هناك العلوم الفزيائية (الطبيعية) التي تعتمد فى كثير من الأحيان على تجارب وظواهر مشكوك فيها الى حد ما » ومن الطبيعي أن قوانين هذه العلوم التي هي في نظر ملبرانش - أعظم قيمة بالنسبة إلينا من العلوم الرياضية نفسها - هذه القوانين خاضعة للنظام الموجود فى الله - وهو رأى يبعد كثيرا عن نظرة ليبنتس الى هذا الموضوع ، وإن يكن ملبرانش أقوى منه تأكيداً لجزائية قوانين العالم الفزيائى ، وهذا أمر لا بد لنا من تأكيده ، إذا كان من الحق أننا نستطيع أن نلمح - من ملبرانش الى كورنو *Cournot* الى بوترو الى النقصد المعاصر للعلوم ، الى برجسون - تيارا واحدا فريدا فى الفلسفة الفرنسية ، متميزا بقوة خاصة .

وعلى هذا النحو وضع حد فاصل انقسم به العلم الواحد عند ديكارت الى قسمين . . . فلم يعد ثمة علم واحد ، بل ان هناك العلوم الرياضية الواضحة من جهة ، وهناك من جهة أخرى علم الفزياء وعلم النفس الغامضان : فالأول غامض لأنه يفتقر الى الامتداد المعقول ، والثاني لأنه يند عن كل امتداد .

ولكن ، ينبغي ألا نعتقد أن ذلك يؤدي بنا الى انكار العلم . فإذا كانت العلل فرسية *occasionnelles* ، فهي علل على كل حال . وفضلا عن ذلك ، فإن هذه العلل تحكمها علاقات ، وقوانين عامة لا يمارس الله فعله الا بوساطتها فالمعجزات قليلة الحدوث في عالم ملبرانش ، وهو في اصراره على فكرة القانون يعد سلفا لفلسفة القرن الثامن عشر ، والفلسفة الوضعية . وفي تأكيد الامتداد المعقول يعد - الى حد ما - سلفا لكانت ، وثمة قدر من التشابه به نظريته في العالم الخارجى وبين نظرية باركلي ، أما في تأكيد العرضية ، فهو يعد - كما قلنا آنفا - واحدا ممن مهدوا الطريق لحركة نقد العلوم .

وتشبه نظريته البرجماتية في الادراك الحسى نظرية برجسون الى حد ما ، اذ يقول : « ان الاحساسات لم تصنع الا للمحافظة على جسمنا وعلى كل ما يمكن أن يكون نافعا له . . ونحن نربط المشاعر دائما بما يكون من الأنسب لمنفعة الجسم أن تربط به . » و « لم تعط لنا الحواس الا لتوضيح حركات جسمنا بالنسبة الى الحركات التى تحيط بنا . » وهذه النظرية البرجماتية هي في الوقت نفسه امتداد لنظرية ديكارت . ويكاد يكون نقده للنزعة المادية هو نفسه نقد برجسون ، اذ يقول : « لا وجود لأى تحول (من المادة الى فكر او طاقة) فان احتزاز (أو تذبذب) المخ لا يمكن أن يتحول الى ضوء أو الى حرارة . » كما أن ملاحظته فيما يتعلق بالنظرية الشائعة عن التمثل مطابقة لنقد برجسون ، فهو يقول : « ماذا ؟ أعتقد أنك

من الضخامة بحيث تستطيع أن تحصر في نفسك الفضاءات اللامتناهية التي تشاهدنا ؟ ، وكذلك الحال في نقده للفزياء النفسية « نحن لا نستطيع قط أن نكتشف العلاقات القائمة بين حالاتنا النفسية » .

وينبغي أن نذكر أيضا النزاع الذي قام بين ملبرانش ودارنو Arnaud والذي يرى فيه بعض الفلاسفة الانجليز والأمريكيين المعاصرين من أمثال ليردودوز Laird مكس néo-réalistes ولفجوي Lovejoy نموذجا للمناقشات بين الواقعيين الجدد Dawes Hicks والواقعيين النقاد réalistes-critiques فإذا استطعنا أن نقول أن آرنو قريب في مواضع معينة من الواقعية الجديدة المعاصرة ، فإن ملبرانش لا يبعد كثيرا عن الواقعية النقدية عند كل من ساتيانا وسترونج Strong .

وقد كان القديس أغسطين استاذًا لكل من بسكال وملبرانش . ولكن لا يكفي أن نقول في تفسير الاختلافات بينهما أن تأثير أغسطين على ملبرانش يمتزج بتأثير ديكارت (الذي تأثر هو نفسه بالقديس أغسطين في الكوجيتو وفي نظريته عن الأفكار ، وفي نظريته عن الله) ، ولا يكفي أن نقول أن بسكال يؤكد جانباً أغسطينياً معيناً ، بينما يؤكد ملبرانش جانباً آخر ، بل لابد أن ترتفع إلى أعلى من ذلك ، وأن نبين وجود ثنائية عند القديس أغسطين نفسه : ثنائية بين تأثير القديس بولس وتأثير القديس يوحنا ، بين عنصر عبري معين ، وعنصر هيليني معين . وهنا نجد بسكال على أحد جانبيه هذه الثنائية ، وملبرانش على الجانب الآخر .

ذلك لأن بسكال — ذلك العبقري التراجيدي (المأساوي) — يحلل العناصر ، ويخضع الرياضيات والعقل للكتاب المقدس أخضاعاً كاملاً ، بينما يعمل ملبرانش على التوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات ، ويقول مسيح ملبرانش مخاطباً الإنسان : « أنت

هيكل الله الحى ، وأنت جزء من جوهرى » . وليس هذا لهيب بسكال
المتوقد ، وإنما هو نار تشتعل بقوة ، ولكن فى وداعة .

وإذا أردنا الآن أن نلم بالتطور الكامل للفلسفة الفرنسية
فلا بد أن نكمل هذه اللوحة للقرن السابع عشر : فهناك فينيلون
Fénelon ، وهناك بوسويه Bossuet . ونستطيع أن نجد
تيارا يسرى من فينيلون الى روسو ، ومن روسو الى برجسون ، كما
أن هناك تيارا آخر يسرى من بوسويه الى ميستر Maistre وبونالد
Bonald ، ومنهما الى دوركيم . وعلينا أن نضيف اسمين آخرين
لتمييز اتجاه آخر ، وأعنى بهما جاسندى وفونتنل Fontanelle
اللذين يمكن أن نضم اليهما فلاسفة القرن الثامن عشر .

ولكن هناك عوامل أخرى يمكن بها تفسير القرن الثامن عشر ،
بالإضافة الى هذا التيار الأخير ، هى الخلافات التى نشبت بين
المفكرين الذين ذكرناهم ، والسام من المذاهب الميتافيزيقية ، وكذلك
تأثير ملبرانش بفكرته عن النظام وبما كاد أن يقول به من انكار
للمعجزات ، وتأثير ديكارت ، وعدم ثقته فى السلطة ، ونظريته فى
الأفكار الواضحة المتميزة ، وتأثير بسكال نفسه من حيث أن يربط
بين فكرة الدين وفكرة المعجزة بطريقة تجعل من الوقوف ضد
المعجزات وقفا ضد الدين .

القرن الثامن عشر

نود أن نسمى التيار الذي سوف نتبعه الآن « تيار العقل التحليلي » . وهذا التيار يتكون من جاسسندى وفونتنل وسان افريمون Saint-Evermond ، ويمكن أن يعد ميتون Miton صديق بسكال رمزا يصلح للدلالة عليه .

فهؤلاء مفكرون أرادوا أن يرتبوا الأشياء بأوضح طريقة ممكنة . ويؤلف فونتنل حلقة الوصل بين المحدثين في معركة القدماء والمحدثين ، وبين القرن الثامن عشر . وهذا الرجل الذي نعتة لا برويير بأنه مزيج من المتقعر والمتكلف كان له من الأهمية نصيب أوفر مما افترضه لا برويير . فهو يعنى التفكير في ضروب التقدم التي أحرزها العلم في القرن السابع عشر ، ويبث في قرائه الاعتقاد بأن العلوم ما زالت في مهدها . وهو يكتب مقالاته عن كثرة العوالم مستوحيا كشوف الفلكيين الذين عاشوا في عصر النهضة ، وهو يناضل — بصراحة غير تامة — ضد الدين في كتابه « دفاع الورود »

وفى كتابه « أصل الخرافات » وفى « تاريخ النبوءات » ، ولكنه يظل شكاكاً ، أو يكاد أن يكون وضعياً قبل الوضعيين .
وليس من شك أن بيل Bayle يعد من أكثر المفكرين تأثيراً فى فلسفة القرن الثامن عشر ، وقد كتب فولتير قائلاً :

« إن بيل يفوقهم جميعاً فى المعرفة ، وبودى أن النمس المشورة لديه ، لقد أوتى من الحكمة والعظمة ما جعله يبقى بلا مذهب ، فقد حطم المذاهب جميعاً ، وأخذ يناضل نفسه » .

وبيل أستاذ فى النزعة النسبية أساساً ، بل هو أستاذ فى علم التدين irreligion ، أو هو على الأقل يبين أوجه التعارض بين الدين العادى وبين الأخلاق ، كما يبين لا أخلاقية شخصيات العهد القديم ، وينهب الى أن الاتحاد لا يؤدى أبداً الى فساد الأخلاق ، والأخلاق عنده مستقلة عن المبادئ النظرية ، وعلى نزعة النسبية يؤسس دفاعه عن التسامح ، وهو يبدو فى بعض الأحيان وكأنه لا يعترف إلا بصحة السلطة وحدها ، ولكنه فى الواقع ، بعد أن يحطم كل سند ترتكز عليه السلطة ، لا يترك لها أية قوة .

ويرتبط أول فيلسوف بالمعنى الصحيح من فلاسفة القرن الثامن عشر - وهو مونتسكيو - بمذهب واحد ، وربما بمذهبين من المذاهب الكبرى فى القرن السابع عشر وأعنى بهما مذهبي ملبرانش وليبننتس ، فهو يحتفظ من ملبرانش بفكرة القانون العام . وفيما بعد ، مستجد « كونت » Comte يعلن أنه وريث لمونتسكيو . وهكذا فى استطاعتنا أن نتتبع ، من ملبرانش الى كونت ، مارين بمونتسكيو - تياراً من التيارات الكبرى فى الفكر الفرنسى ، ويتضح لنا أن القرن الثامن عشر ليس استمراراً لجاسندى وفونتنيل فحسب ، ولكنه استمرار لديكارت وملبرانش أيضاً . ففكرة طبيعة الأشياء ، وفكرة القوانين بوصفها علاقات

مستمدة من هذه الطبيعة ، تسودان فلسفة مونتسكيو السياسية :
وهو يعلم أيضا أن نتائج قوانينه تنوع طبقا للظروف العامة ،
ويربط بين خصوصية النتائج ، وعمومية الاسباب .

ومن السمات المميزة لهذه الفترة ، عدم الثقة فى المذاهب
الكبرى التى ظهرت فى المرحلة السابقة . وكان «بيل» قد حارب
ديكارت واسبينوزا وليبنثس . ولم يكن دالمبير D'Alembert يريد أن
يستبقى من فلسفة ديكارت كلها سوى عنصر واحد : هو الشك ،
ويقول فولتير ان ديكارت نسيج من الخيالات الضالة المضحكة :
وهو يتحدث عامدا عن «روايات» romans ديكارت ، ويكتب
كونديلياك Condillac قائلا : « ان ديكارت لم يعرف أصل أفكارنا
ولا نشأتها » ويقول فولتير : ان اسبينوزا لم تكن له دائما أفكار
واضحة المعالم . وكذلك لم يعف الماديين من النقد : «ان لوكريس
Lucretius بالنسبة الى الفلسفة أقل من بواب الكلية وقواس
الكنيسة » .

وقد تعرض بسكال للنقد أكثر من صانعى المذاهب ، وذلك
بسبب ايمانه بالمعهد القديم ، وفكرته عن النبوة (لكى يكون المرء
نبيا ، فيكفى أن يضيف على نفسه قدرا معيناً من التسامى) ،
ونظريته عن المعجزات ، وتصوره للطبيعة الانسانية بأسره ، فليس
الانسان متناقضا وملغزا كما يقول عنه بسكال ، وليس حب الذات
وحب اللهو خطيئتين ، ولكنهما دافعان للنشاط الانسانى . وينهب
هلفسيوس الى أبعد من ذلك فيقول : « الناس مدينون بسعادتهم
لشهواتهم المتعاقبة » .

والاسمان اللذان كانا يسودان الأبحاث الفلسفية فى ذلك
الحين هما نيوتن ولوك . ويقول « دالمبير » : ان لوك قد خلق
الميتافيزيقا ، كما خلق نيوتن الفيزياء . ذلك أن لوك يعرض علينا

تاريخ العقل الانساني ، اما نيوتن فيجعلنا ندرك الكوز، على انه مجموعة من القوانين . ومنذ ذلك الحين ، نجد أن الوضعية هي التي أخذت ملامحها في الوضوح عند فلاسفة من أمثال لامترى وكوندياك . فلامترى يؤكد : « ان كل مالا ينبع من حُسن الطبيعة، وكل مالميس بظاهرة أو علة أو معلول لا يخص الفلسفة في شيء » . فماذا سيكون مُنهج هذه الفلسفة الجديدة ؟ انه يقوم على الافكار الواضحة المتميزة . ولكنها افكار نحصل عليها عن طريق التحليل والملاحظة . يقول هلفسيوس : « كل فكرة يمكن أن ترد الى وقائع أو احساسات فيزيائية » . وهو يعتقد ان أسمى الحقائق، اذا تم تبسيطها مرة وردها الى أقل حدودها ، تتحول الى وقائع . وهذا ضرب من الوضعية المنطقية ، كما يمكن أن يقال اليوم ، أو بالأحرى كما كان يمكن أن يقال بالامس . فالبداهة التي كانت معقولة عند ديكارت ، قد أصبحت محسوسة ، اذ يظل هناك بداهات ، أعني روابط ترى دفعة واحدة ، ولكنها تصبح الآن منتمية الى مجال الوقائع .

اما كوندياك فهو فيلسوف « الفلاسفة » ، وواضع نظرية التحليل . والتحليل في نظره يعطينا منشأ الافكار ، وبهذه الوسيلة نفسها يسمح لنا بإنتاجها وإعادة تكوينها . فالاحساسات توجد في أساس الافكار ، ولكنها تضاف بعضها الى بعض وتعتقد بواسطة تداعي الاحساسات ، وتداعي الافكار . وينبغي أن نبدع بمعونة أشد العبارات وضوحا ، لغات محكمة الصنع ، أعني علوما . والواقع أن كوندياك يعتقد أنه ينبغي الذهاب الى أبعد مما ذهب اليه ديكارت ولوك ، اذ أنهما قد تقبلا الافكار كما هي في العقل الانساني بسهولة زائدة عن الحد ، حتى بعد أن وضعها لحظة موضع الشك . ولكن الواجب أن نعيد صياغة افكارنا من خلال احتكاكها بالتجربة ، واحتكاكها بالصالم ، اذ ينبغي أن تكف

الفلسفة عن أن تكون علم الاشخاص الذين يتعاملون بعيون مغمضة ،
قابضين في مكاتبهم • وعلى هذا النحو وحده يمكننا أن نصل شيئا
فشيئا الى تكوين مجموعات الرموز الكافية المسماة بالعلوم •

ومن هذا التحليل ، وهذه المشاهدة يمكن أن نصل الى اشد
الآراء (أو الافكار) اتساعا • ونحن نعرف العيسارة التي قالها
دالمبير : « ان اشد الافكار تجريدا ، أعنى تلك التي ينظر اليها معظم
الناس على أنها أبعد الافكار منالا ، هي التي تحمل أكبر قدر من
النور » • وهو نفسه الذى كتب قائلا : « الكون — لمن يعرف كيف
يجمعه فى نظرة واحدة — لن يكون الا واقعة واحدة ، وحقيقة
هائلة » •

هؤلاء الفلاسفة — وعلى الأخص كوندياك — أصحاب نزعة
وضعية • ففى رأى كوندياك أننا لا نعرف عناصر الاشياء ، أو
محركاتها الاولى • وانما الواجب تفسير الظواهر بظواهر أخرى ،
وثمة أشياء لا نفهمها الا عن طريق نتائجها ، ولهذا ينبغى دراسة
هذه النتائج التي تتوقف هى نفسها على علل لا نعرفها • وعلى
الميتافيزيقا أن تجعل أبحاثها متناسبة مع ضعف العقل الانساني •

وكما أطلق على مذهب كوندياك اسم مذهب الاحساس المتحول
la sensation transformée ، فمن الممكن أيضا أن يطلق على مذهب
la proposition transformée المذهب القضية المتحولة
فكل شيء يمكن أن يرد — فى نظره كما هو فى نظر ليبنتس — الى
قضايا بسيطة • والواقع أنه كان أفضل الناس تهيؤا واستعدادا
لتحقيق فكرة الموسوعة ، أعنى فكرة شجرة موسوعية تعطينا معجما
عقليا للعلوم ، وتكون فى الوقت ذاته شجرة نسب تحدد أصل
معارفنا •

وبفضل هذا النسق من العلوم ، نستطيع أن نعود مرة

أخرى ، وفي مزيد من الثقة - الى الفكرة الديكارتية القائلة بقدره المنهج الشاملة : « لا وجود لعلوم أو فنسبون لا نستطيع بالمنطق السليم ، أن نلقنها لأشد العقول ضيقا » .
ويدرك دالمبير - في الوقت نفسه - النتائج الاخلاقية لهذه الدراسات . فهو يستخلص فكرة المساواة من اتفاق الناس جميعا في الشكل وفي الحاجات الاساسية ، ومن المشاركة التي تخلقها التربية وفقا للمنهج الواحد ، ومن ضرورة اعتماد كل شخص على الآخر .

وقد اتخذ فكر كوندياك ودالمبير في القرن العشرين اشكالا جديدة . فنحن نجد أن عالما مثل كوتيرا Couturat ونيكو Nicod وأحدث منهما كافاييس Cavaillès ولوتمان Lautmann . قد تناولوا من جديد فكرة وضع نسق من العلامات des signes بمعونة أحدث الاساليب الرياضية ، ومن المفيد أن ننوه بالدور الايجابي الذي أسهما به في المحافظة على فكرة الشمول العقلي
universalité rationnelle

« ما هي الفكرة ؟ انها صورة ترسم في مخي » . بهذا ترى أن فولتير يقصف ضد ديكارت ، وينحاز الى جانب جاسندي فهو يقول ، « كل أفكارنا صور » .
ولقد سميت فلسفة فولتير بأنها فلسفة الفطرة السليمة le bon sens ، ولكن لا بد أن نورد هنا ملاحظتين ، فالفطرة السليمة التي يعنيها ليست هي الفطرة السليمة التي يعنيها ديكارت حين يجعلها مرادفة لما يعتبر أنه العقل . كما أن الفطرة السليمة كما يفهمها هي - من جهة أخرى - شيء مختلط متغابر الى حد ما .
ان فولتير يؤمن بالله .. بالله أشبه بصانع دقيق للساعات ، « فاما أن النجوم مهندسون عظماء ، واما ان المهندس الابدني ينظم

النجوم ، * وهو يوجه النقد الى أولئك الذين لا يقبلون فكرة العلة
الغائية : « أليس القول بأن العين لم تخلق للنظر ، هو أكبر
السخافات ؟ » ، والله اله اخلاقى أيضا . وبهذا المعنى يقول انه لو لم
يكن الله موجودا ، لكان لابد من اختراعه . ففكرة العناية الالهية
تتيح لنا بأن نجعل من الاله صانع الساعات ، الها ضامنا للخير .

وهكذا فان قوام الطبيعة صنعة يدوية . . فهو يقول على لسان
الطبيعة : « انهم يدعوننى طبيعة ، وأنا فن صرف » .

وعلى الرغم مما يقوله فولتير عن العناية الالهية ، فانه ينقد
هذه العناية ، بل ينكرها لحساب المصادفة . وهكذا نلمس لديه فى
هذه النقطة ذاتها شيئا من التردد .

واذا كانت اقوى الاحتمالات تؤيد الله والعلل الغائية ، فانها
عند فولتير ضد خلود النفس ، فالخلود لا نفع فيه لتأسيس الاخلاق ،
وهو يقول لنا من الممكن للمادة أن تفكر وأن تشعر — وهى فكرة
استعارها من جاسندى ولوك .

اما فيما يتعلق بالحرية فانه يتصور أحيانا حرية محدودة
متغيرة تكون أعلى درجاتها هى الطاعة بالضرورة — ولكن عن طيب
خاطر — لأوامر العقل ، وفى هذا يتفق مع تعاليم ديكارت وليبنيتس .
وهذه الحرية هى صحة الحياة . وفضلا على ذلك ، « فائسا نتصرف
دائما ، كما لو كنا احرارا ايا كان المذهب الذى نعتنقه » .

ولكن يبدو أنه يتخلى أخيرا عن الحرية ، وله فى هذا الموضوع
تعبيرات موفقة اذ يقول : « ان ارادتنا ليست حرة ، أما أقصا لنا
فهى حرة » و « ان لدى بالضرورة رغبة فى أن أكتب هذا ، ولديك
أنت الرغبة فى أن تديننى . فنحن الاثنان مسوا فى الحق ،
ولعبتان فى يد القدر . ان طبيعتك هى ان تقترب الشر ، وطبيعتى

هي أن أحب الحقيقة وأنشرها على الرغم منك » . والواقع أن ثمة بطولية رواقية في هذه المראה المستسلمة الفعالة ، وتتحول تعبيراته شيئا فشيئا الى حتمية ، فيقول : « من التناقض أن يكون في استطاعة ما يجب أن يكون ، ألا يكون . » و « المذهب المعارض للمذهب القدر لا معقول . » و « الحرية هي النتيجة المعروفة لعلة مجهولة . »

وكثيرا ما يكون فولتير وضعيا . . فنحن نقف على شاطئ محيط هائل . . أو وفقا لتعبير يستخدمه ليتريه Litré فيما بعد ، نحن نسبح جميعا في بحر لم نر شاطئه قط . فكم من أشياء يتعين علينا أن نكتشفها ، ولكن ما أكثر الأشياء التي ستبقى الى الأبد خارج نطاق معرفتنا ! نحن لا نعرف كنه الطبيعة ولا الروح ولا كيف تؤثر الإرادة على الجسم ، ولا ما هي الكهرباء ، أو الإرادة . ونستطيع أن نقول بمعنى ما أن كل شيء كيفية غيبية *qualité occulte* بل لقد أراد انشاء كرسي للحقائق المجهولة . وله أحيانا أخرى تعبيرات تذكرنا ببسكال مثل قوله : « كل شيء غارق بالنسبة لنا في هوة من الظلمات . »

وفولتير يسير أساسا في اتجاه مضاد ، ذلك لأنه لما كان نصيرا لنوع من التقدم يتم داخل الانسانية ، وهو تقدم لا يرجع تفسيره الى أن الانسان يتغير ، وإنما الى أن من الممكن أن يستتير ، وإلى أن الحقيقة تكفي للتوحيد بين الناس ، « إذ لا وجود لطوائف في الهندسة » . فإنه لا يقبل الفكرة التي سينادي بها داروين ، فكرة أصل الأنواع . ذلك أن الأنواع واحدة بلا تغيير ، وهو يميل الى القول بحدوث انقطاعات في سلسلة الكائنات ، وكذلك في سلسلة الحوادث (وأن يكن قد تصور أحيانا شجرة نسب متصلة لأحداث العالم) .

وتفيده نزعة النسبية في تصويره للتاريخ . فهو يؤكد تباين
المدنيات ، ودور المصادفة ، ولكنه يؤكد أيضا دور عظماء الرجال .

وترتبط أخلاقه ارتباطا وثيقا بمفهوم الله عنده ، وهنا يكف
صاحب النزعة النسبية عن أن يكون نسبيا ، فهو القائل :

« الأخلاق الواحدة .. في كل زمان ومكان ،
وفي قرون بلا نهاية تتحدث باسم الله » .

وهو يصوغ قواعده الأخلاقية في البيتين التاليين :

« من طرف الى آخر من أطراف العالم ، تتحدث ، بل تصيح :
اعبد الله .. وكن عادلا ، واعتز بوطنك » .

وهو يعبر عن هذه القواعد نفسها بطريقة مختلفة الى حد
ما في جملة من النثر : « اعبدوا الله ، وكونوا أمناء ، وصدقوا أن
اثنين مضافة الى اثنين تساوي أربعة » . ومن حسن الحظ ، أن
الفرائض الأخلاقية شاملة وقطرية :

« لقد تلقى الناس جميعا من السماء مع العقل ،

هذا اللجام من العدالة والضمير » .

والأخلاق عنده مستقلة عن كل اعتقاد ميتافيزيقي أو ديني
(اللهم الا الاعتقاد بوجود الله) . « ومن حسن الحظ ، أنه أيا كان
المذهب الذي نعتنقه ، فإنه لا يضر الأخلاق » .

وأما فيما يتعلق بمسألة المساواة ، فإن فكره غير مستقر الى
حد ما ، ويمكن تلخيصه جيدا في هذه الجملة : « المساواة هي أكثر
الأشياء طبيعية في العالم ، وهي في الوقت ذاته أكثرها خرافية »
فلكل انسان من جهة ، الحق في أن يعتقد في أعماق نفسه أنه مساو

للآخرين ، ومن جهة أخرى ، فإن الجنس البشرى ، بما هو جنس ، لا يستطيع البقاء ان لم يكن ثمة عدد لا متناه من الناس لا يملكون شيئا على الاطلاق .

وأما فيما يتعلق بمسألة التفاؤل والتشاؤم فقد صرح فولتير فى بداية الأمر بأن الشر يمكن أن يكون خيرا من بعض وجوهه ، وأن الخير يغلب على الشر ، وأن الانسان ، لانه يحب الشكوى ، يبالغ فى كمية الشقاء فى العالم . وأخيرا ، فإن قلة عدد أولئك الذين يتمنون الموت ، تثبت أن الحياة ليست سيئة الى هذا الحد . بيد أن فكرته عن هذا الموضوع قد تحولت فى أواسط القرن . ودعم زلزال لشبونة تغييرا كان قد بدأ يتشكل فى نفسه . فذهب الى أن كفة الشر هى الأثقل من بين كفتى الميزان الذى يقبض عليه جوبيتر بيديه . وأخذ ينظم أشعارا تذكرنا بمدام أكرمان Ackerman وفينى Vigny ، ولوكريس ، Lucrèce . :

« ذرات معذبة فوق هذا الكوم من الوحل .. »

الجميع يجارون بالشكوى ويثنون فى بحثهم عن السعادة .
ولم يتبق للانسان الا أن :
« يستسلم ، ويأمل ، ويعبد ، ويموت .. »

ويصل فولتير أخيرا الى ما أطلق عليه اسم « نصف تشاؤم » ، فالحياة تافهة ولكنها محتملة ، فلنزرع حديقتنا ، ولنصنع الخير . ولن يحاسبنا الله على أفكارنا ، وإنما على أعمالنا .. وأعمالنا يمكن أن تجعل العالم أفضل مما هو .

« سيصبح كل شيء على ما يرام ذات يوم .. هذا هو أملنا ، أما أن نقول أن كل شيء على ما يرام اليوم .. فهذا هو الوهم . »
وعلى ذلك فإن فولتير من أنصار مذهب اصلاح العالم

mélioriste • ويتحول الفيلسوف الى حكيم كما كان كونفوشيوس
وكما كان المسيح • هذا السقراط الصوفى • ولكنه لا يصبح
متحمسا •

ولن نتحدث هنا عن « بوفون ، Buffon » وعن محاولته
الهائلة في وصف الأنواع الحيوانية ، وهي محاولة كان اهتمامه فيها
منصبها على تركيبها وهيئتها أكثر مما كان منصبا على مراحل تطورها
وكذلك محاولته اعطاءنا فكرة عن النظام متفقة من وجوه معينة مع
رؤية شبيهة برؤية ملبرانش •



وكما حارب فولتير الدين ، فقد حارب ايضا النزعة المضادة
للدن حين تتبدى على صورة « تعصب » عند الماديين •

ولقد حرص ف • لانجه ، مؤرخ المادية ، على انصاف لامترى ،
رائد المادية في القرن الثامن عشر ، الذى طالما افترى عليه ، وتفرم
نظريته في آن واحد على الفكرة التجريبية القائلة بأن كل ما تتضمنه
روحنا آت من الاحساس (وهذه القضية نجدناها هي نفسها عند
هلفسيوس) ، وعلى ملاحظة التأثير الذى يمارسه الجسم ، وعلى
الفكرة الأرسطية القائلة بأنه لا وجود لصورة بلا مادة ، وعلى الفكرة
الديكارتية عن الحيوان - الآلة ، وهي الفكرة التى يحاول تطبيقها
على الانسان ، اذ لا وجود لاختلاف مطلق بين الانسان والحيوان •
ولقد تساهل كل من لوك وكوندياك وفولتير : « ألا يمكن أن يكون
ما يحس شيئا ماديا ؟ » واجاب لامترى : بأن ما يحس هو بالفعل شيء
مادى • فلا بد من ارجاع الروح الى مادة ، بدلا من ارجاع المادة
الى روح كما فعل ليبنتس • ولكن علينا أن ننبه مع ذلك الى أن
تعريف المادة عند لامترى تعريف واسع ، فهي تتصف بالامتداد
والقوة والاحساس ، فلا بد اذن أن توجد اختلافات في المادة طبقا
لتباين التنظيمات العضوية • بيد أن الطبيعة تظل متصلة متجانسة •

ويؤمن لامترى بقوة حيوية *force vitale* تتجه صوب اللثة .
وهو يعتقد أن العالم لن يكون سعيدا الا اذا أصبح الناس جميعا
ملاحدة . هذه هي نتيجة تلك الفلسفة القائلة على الفكرة القائلة ان
كل ما في الانسان حس ، وكل ما في الطبيعة مادة .

أما ديدرو فمن الممكن أن تقترب بعض أفكاره من الوضعية
أو من نوع من البرجماتية الوضعية . فهو لا يريد أن يبحث عن
التفسير (« لماذا ؟ ») ولكن عن الوصف (« كيف ؟ ») ، وهو معني
لهذا السبب بالانتفاع العملي من العلوم قبل كل شيء ، ويحرص في
« الموسوعة » على دراسة كل ما يتعلق بالفنون والحرف .

بيد أن هذا ليس هو الوصف المميز له بدقة ، ذلك لأنه مادي ،
بل نستطيع أن نقول : إنه مادي حيوي *matérialiste vitaliste* .
وهو يضع التماس (أو التماس) *contiguïté* في مقابل
الاتصال *continuité* فيقول : « إن اتصال جزئين فيهما حياة
شيء يختلف كل الاختلاف عن تماس كتلتين ماديتين » . ففي هذه
الاتصال تتم عملية تمثيل ، وينمو الجزء المادي .

هذا الاتصال لا يوجد في الكائن المادي فحسب ، ولكنه يقوم
بين الكائن المادي والكون ، فهناك تداخل مستمر بين الموجودات
بعضها وبعض ، وكل شيء في تدفق مستمر ، ورغام التمثال يصنع
جسد الانسان ، ولكل شيء حساسية ايجابية ، لا وجود في أي
مكان لحدود قاطعة ، وكل حيوان هو انسان بدرجات متفاوتة ، وكل
معن نبات بدرجات متفاوتة ، وكل نبات حيوان بدرجات متفاوتة .
إن كل شيء متداخل في كل شيء آخر ، وما من شيء يمكن أن يعد
ماهية لكائن معين ، ولا وجود لأفراد .. أو لا وجود إلا لفرد واحد
هائل هو الكل *le Tout*

ففي كل مكان حياة ، وما الموت إلا تغيير في الصورة ، فثمة

محيط هائل من المادة ، وكل موجة من موجاته عابرة ، والعالم يبدأ وينتهي بلا انقطاع في انتقال مستمر من صور الى صور جديدة .
بيد أن الكل يبقى . وفي بعض الأحيان نجد ديدرو يقول بالأدوية agnostique ويؤمن كما قلنا من قبل بالوضعية : (لا توجد سوى صور ، أما الجوهر فلا أعرف عنه شيئا .) الوحدة والتنوع في كل مكان : نموذج واحد للصور الحية ، وصور متباينة لا حصر لها . وهذه فكرة سوف يبدى جيته إعجابه بها فيما بعد .

وهكذا نفهم الآن بأى معنى يمكن أن يقال عن ديدرو انه استبق النزعة التطورية : فأعضاء الجسم تنتج الحاجات ، والحاجات بدورها تنتج الأعضاء ، وقد استبق في ذلك لامارك Lamarck على وجه الخصوص . فالتشكل الاصلى عنده يتغير أو يكمل بفعل الحاجة والوظائف المعتادة .

ان الحيوان عنده مجموعة من الحيوانات ، والمجتمع - من ناحية أخرى - حيوان هائل .

وما نحن أولاء نعود ، بعد أن سرنا طويلا في طرق جانبية ، الى فكر هرقليطس وأنكساجوراس ، ولكن أيضا الى فكر فلاسفة عصر النهضة ، وراپليه . وقد كتب ديدرو قائلا : اتركوا ماهياتكم هناك ، وانظروا الى الكتلة العامة ، وأكد انه ما من نقطة في الطبيعة لا تتألم ولا تستمتع . وبالحركة والحرارة تبدو هذه الحياة الكلية وكأنها تتركز في حيوات جزئية . بيد أن هذه الحيسوات الجزئية لا تنفصل عن الحياة الكلية ، فالكائن الحى متحد دائما مع العالم الخارجى ، أو هو ان شئنا الحق جزء من العالم الخارجى تحول الى شئ داخلى ، فلما كان ناشئا عن العالم الخارجى ومتغذيا منه فانه متصل به ، وما السبع والشم سوى نوعين من اللمس .

وسوف نجد فيما بعد أن روينيه Robinet يؤكد في
الفاظ مماثلة الى حد ما لالفاط ديدرو أهمية المجهود الذي تبذله
الحياة ، ويعرض علينا نوعا من النزعة الحيوية المادية
vitalisme matérialiste

ويكفي أن نقرأ هذه الجملة لدولباك : « الطبيعة ليست عملا
مصنوعا » لنرى مدى التعسارض الواضح بينه وبين فولتير . انه
يقول : « ان الطبيعة معمل كبير مزود بالمواد ، وهو يصنع الادوات
التي يستخدمها من أجل الفعل . وفي كل مكان نشاهد آثار نشاطها
وعناصرها الأبدية التي لا تخلق ولا تفنى ، والتي تتحرك دائما
وأبدا . ولا حاجة بنا بعد الى العلل الغائية التي كان يحرص عليها
فولتير ، فهناك حركة كامنة في الكائنات » .

هذه الكتلة الهائلة التي هي المادة ليست متجانسة ، سواء في
نظر دولباك أو في نظر ديدرو . فكل كائن لا يستطيع أن يتحرك
الا بطريقة خاصة ، وكل كائن مختلف عن سواه . وهكذا يأخذ
الفيلسوف المادى دولباك بمبادئ الفيلسوف الروحى ليبنتس :
فكل شيء في حركة ويبذل مجهودا .

ونستطيع أن نستنتج من ذلك نوع الموقف الذي يتخذه كل
من ديدرو ودولباك ازاء فكرة الله . فقد بدأ ديدرو معاديا للإلحاد
متاثرا بشافيتسبرى Shaftesbury ولكنه تحول شيئا فشيئا الى
القول بأن أبدية العالم لا تقل امتناعا عن أبدية الروح ، فمن الممكن
أن تكون الذرات الحية قد انتجت العالم . ومن هنا فانه بعد أن
كتب قائلا : « اننى استمع الى الله ، أصبح يقول الآن : « وسعوا الله
وحطموه الحوائل » . واذا كان يؤمن بالله ، فهو الآن « اله مادى »
معرض للتغير . ألا يجوز أن يكون العالم هو الله ؟ انه يرى العالم
كأنه حيوان ، أو انسان هائل : « من أدراكم أنه ليس لهذا العالم

منح كالإنسان ؟ « وهناك كائن مركزي ، مادي ، ولكنه منتج للروح
« المادة تستطيع أن تصنع الروح » . وهي تستطيع أن تصنع الله
وأن تكون هي الله .

أما دولباك ، فمن الطبيعي أن يكون ضد الله ، ضد السر ، ضد
القساوسة ، ضد كل زهد . ولكنه على خلاف لامتري وديدرو يعتقد
أن الدين مفيد لعامة الناس : فالإلحاد لم يجعل لعامة الناس
ويسوق هلفسيوس حجة بارعة ضد الاتهام بالإلحاد ، فعلى حين يتمنى
لامتري أن يصبح الناس جميعا ملاحدة يقول هلفسيوس إن أحدا لم
يكن ، ولا يكون ، ولن يكون ، ملحدا ، إذ أنه ما من إنسان مستنير
لا يعترف بوجود قوة في الطبيعة .

وعند هلفسيوس نستطيع أن نهتدي إلى سيكلوجية المادي .
والشيء المهم في الروح ، الذي يفسر العبقرية ، هو الانتباه والاهتمام ،
على أن الانتباه والاهتمام ينبعان من الانفعال . أما فيما يتعلق
بالانفعال نفسه فهو بحث عن اللذة ، بحيث أن كل شيء يرجع إلى
الحساسية الفزيائية . فقد كتب يقول : « إن المرء يصبح غبيا حين
يكف عن أن يكون انفعاليا » ، وهي عبارة لهلفسيوس أطربت
« استندال Stendhal » فيما بعد ، شأنها - دون شك - شأن العبارة
الآتية : « نحن لا نستمتع حقا إلا في الأمل » .

وهؤلاء الماديون حتميون déterministes ، « فما دمت
أتصرف على هذا النحو ، فإن من يتصرف على نحو آخر لا يكون أنا »
والإرادة تأتي دائما من دافع داخلي أو خارجي ، من انطباع حاضر ،
أو من ذكرى ماضية ، أو من انفعال معين ، أو من مشروع في
المستقبل . ولا وجود لفضيلة أو رذيلة شخصية ، وذاك القدرى
le Fataliste Jacques مسوق حقا بواسطة القدر le Fatum .

وتتصف الأخلاق عند هؤلاء الفلاسفة بأنها أخلاق نفعية نسبية

منخفضة بفكرة فعل الخير . وهذا يصدق بوجه خاص على ديدرو ، بيد
أن هذه الأخلاق النفعية تظلم من غلوائها أيضا أخلاق الانفعال أن
صح هذا التعبير . وديدرو يتفق في هذه النقطة مع هلفسيوس
فهو يقول : أن الانفعالات هي مصادر الملذات جميعا . (أما هلفسيوس
فكان من الممكن أن يقول : « الملذات هي مصادر كل الانفعالات »)
والحق أن الانفعالات الهائلة هي وحدها التي تستطيع أن تصل
بالنفس إلى عظام الأمور ، وبدونها لا توجد أفكار سامية .

والقوتان اللتان تسيطران على الإنسان — عند دولباك — هما
حب الذات والتعاطف ، وهو في الأخلاق يؤكد — من ناحية — أهمية
السعادة : « إذا كانت الرذيلة تجعل الإنسان سعيدا ، فليحب
الإنسان الرذيلة » كما يؤكد من ناحية أخرى ، أهمية دور التشريع ،
اذ لابد من قدر معين من القهر الاجتماعي لكي تخضع المصلحة
الخاصة للمصلحة العامة . وكذلك يؤكد دور المجتمع ، والتقدير
الاجتماعي ، ويؤمن — بأكثر من إيمان دولباك — بتأثير التربية .

واذن فالاتجاه الذي يسود هذا النوع من علم النفس ومن علم
الأخلاق هو الدور الذي ينسب إلى الميول ، وإلى المصلحة أو الاهتمام
وهم في ذلك متأثرون ب « لاروشفوكو » ، بوجه خاص .

ويعتقد هؤلاء الماديون أن الناس يستطيعون أن يتجهوا صوب
المساواة ، وفضلا عن ذلك فلا وجود لعدم مساواة حقيقية ، فكل
العدم للمساواة إنما يأتي من التربية السيئة .

والواقع أن لبعض العناصر التي نادت بها هذه الفلسفات
قيمة باقية ، فدولباك قد تنبأ ببعض آراء برجسون حينما أنكر فكرة
اتعدام النظام ، وحين رأى أن الدورة الحيوانية تركز في مجهودها
وفي سورتها على الدورة النباتية . وديدرو بتأكيد لفكرة الاتصال

وفكرة الميل tendance (« الأنواع ليست الا ميولا » ، « ما أنا الا ميل ») وبفكرته القائلة اننا نتذكر كل شيء ، كان يفسر على الطريق الموصل من ليبنتس الى برجسون .

وهكذا يتضح لنا مدى صفوية تحديد الفئة التي ينتمي اليها ديدرو بوجه خاص ، فليس العقل التحليلي هو الذي يتبدى فيه ، أو يتبدى في غيره من الماديين ، بل ان أبرز ما فيه هو ضرب من العبقرية التركيبية . وقد كان - من جهة أخرى - صديقا لروسو وملهما له في وقت ما . والواقع ان النقاط المشتركة بينهما وبين كوندريك أو فولتير قليلة ، فهو في أحيان كثيرة يقترب من روسو ، أو حتى من الرومانتيكيين ، حين يمتدح الالهام ، أو حين يكتب قائلا : « ان كل شعر انما هو حلية emblématique » .

وأخيرا ينبغي أن نضيف الى هؤلاء الفلاسفة أشدهم جرأة ، وربما أقربهم الى طابع الفيلسوف الحق ، مع أنه يكاد يكون مجهولا غداة الحرب - وأعني به دوم ديشامب Dom Deschamps الشيعي البندكتي المادى المعادى للدين ، والهيكل قبل هيجل . فقد بدأ بالواقعية الاسكلائية ، وبين أن الكل يختلف عن عناصره ، ثم اتجه صوب فكرة الكل الشامل ، أو ما يسميه بالعمومية الشاملة التي هي كلها روابط وعلاقات . ففي رأيه ، كما في رأى ديدرو ان الاتصال لا يتقطع الا بالنسبة الى عيني الجسم ، ولكنه يذهب الى أبعد من ذلك ويؤكد أن الاهتمام الزائد بحاسة الابصار قد زيف جميع منظورات الفلسفة . وهو يضعنا في حضرة الوجود ، الوجود الذي يثبت وينفى في آن واحد العنصر الميتافيزيقي والعنصر الفزيائي ، وهما العنصران اللذان ينفي أحدهما الآخر ، فهو يقول في صيغة هيجلية : إن الوجود هو الذي ينفي الأضداد باثباتها . وهو يرى في كل مكان - مثل هيجل - قوة ذلك العامل الذي يسميه بالسلب ، أو الـ « لا » التي تصنع حركة العالم . ويؤدى به تفكيره

الى العودة الى آراء نيقولا دي كوزا Nicolas de Cuse في اتفاسي
الاضداد . ولكنه لا يقف عند هذا الاتفاق ، وانما يتسابع تفكير
أفلاطون في محاوره بارميندس ، فيرى فيما وراء الكل الذي هو هذا
الشيء وسواء معا ، بل هو كل شيء - يرى ما يسميه « بادل Tout
في مقابل ما يسميه كل شيء le tout ، أى الموجود بلا نسب كما
تصوره جان سكون اريجينيا ، والموجود السلبي . والاله غير الخالق
non-créateur وبيننا يربط ديكارت بين فكرة اللا متناهي
والكامل ربطا عميقا ، فان دوم ديشان يفصل بينهما فصلا قاطعا :
فاللامتناهي هو سلب الكامل « والكل الشامل سلب لكل شيء » .
وهكذا نصل الى ما يسميه « بالموجود المتجاوز للأخلاق
l'être méta-moral ، وينبغي الجمع بين هاتين الفكرتين
المتناقضتين : فكرة الكل le tout وفكرة « كل شيء le Tout ،
وكذلك الوجود الداخلى فى علاقة ، والموجود بلا علاقة - ينبغي الجمع
بينهما فى ضرب من التساؤل والبحث المستمر . « انه لا شيء
بالنسبة لنا . . ولم يتوقف قط عن أن يكون موضع سؤال بالنسبة
لنا » . وهكذا يعبر دوم ديشان فى صيغة وجودية (وبسكالية)
عن موقفه الأنطولوجى .

ومن هذه الأفكار الميتافيزيقية يستخلص دوم ديشان من جهة
تصورا للعلم من حيث انه لا يعدو أن يكون تقريبا ، كما يستخلص
من جهة أخرى مجموعة من النتائج الاجتماعية والأخلاقية . فلا بد من
توحيد الناس فى انسان واحد ان صحح هذا التعبير ، والنساء فى
امراة واحدة ، والشاء كل تفاوت فى المساواة ، والقضاء على الملكية أو
ما يسميه رذيلة الملكية ، ومحو طبقة العاطلين بما فى ذلك رجال
الأدب ، وعلى وجه الخصوص الغاء طبقة الكهنة وطبقة الجنود الذين
يجمع بينهم اضطهاد الشعب ، وإزالة القوانين ، وانكار فكرة الله التى
تناظر فى المجال الفلسفى فكرة الملك فى مجال العلاقات الانسانية .

ولقد كان الخطأ الذي وقع فيه دولباك في نظره في هذا أنه ناقض القوانين الإلهية ، دون أن يناضل ضد القوانين الإنسانية . وخطأ روسو هو أنه ناقض ضد القوانين الإنسانية دون أن يناضل ضد القوانين الإلهية ، أما دوم ديشان فقد دعا إلى الثورة على هذين النوعين من القوانين ، ذلك أنه يرى - شأنه في ذلك شأن ونيم بليك - أن نتيجة القوانين هي الشر (١) .

وهكذا نفهم سبب حنق فولتير على الماديين الذين تشككوا في تصوره للعالم وهو التصور المبني على العلل الخسائية وعلى العقل السليم فهو يتحدث عن ذلك المأفون لامترى . وحين سأل دولباك عما إذا كان الصانع الذي أحدث الكون خارج المسالم أم داخله ، أجاب بقوله : « أعليتنا نحن أن نجد له مكانه ؟ إن عليه هو أن يعطينا مكاننا » . وما كان روسو له ليستطيع أن يجيب إجابة أفضل من ذلك . وهو يضيف : « أنت تعترف بالله على الرغم منك (لأن دولباك قد وصف الطبيعة بأنها مفكرة نشطة) . ويعتقد فولتير أنه مما يند عن التصور أن ينتج كائن بلا عقل ، كائنات ذات عقل . وهو يدافع إزاء الجميع وضدهم عن وجود الله ، قائلا : « حتى إذا كان البناء مصطنعا بدمائنا ملطخا بجراثمنا ، فإن ثمة معماريا شيد هذا البناء » وهو يحتج على الفكرة القائلة أن النظام لا يحتاج إلى تفسير ، وينكر وجود اتصال مطلق بين العضوى واللاعضوى . « هل رأينا قط حجرا يشعر ويفكر ؟ »

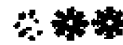


وقد ظهرت فيما بعد عند كاباتيس بعض من هذه الاتجاهات المادية على الأقل ، وهو يدخل بعض التعديلات على نظريات كوندريك

(١) راجع كتاب « المذهب الحقيقي Le Vrai Système » بقلم دوم ديشان ، نشره جان توما ولورانكو قنتوري (طبعة دوم Droz) ، باريس ١٩٣٩ .

فليس من الممكن فصل احساس ما عن الاحساسات الأخرى أو عن الطبيعية المادية . وهو يؤكد أهمية الاحساسات الداخلية الى جانب الاحساسات الخارجية ، ويفصل بين القابلية للاتارة (أو القدرة على الاستجابة) وبين الحساسية ، ويدرك تعدد مراكز الوعي ، وبذلك يزود مين دى بيران Maine de Biran بنقطة بدايته . وعن طريق فصله بين الأنا الذى يسلك وفقا للعادات والأنا الذى يفكر - متفقا فى ذلك مع بعض أفكار كوندياك - فإنه يمهّد أيضا كما لاحظ اميل برييه Emile Bréhier لبعض مفاهيم دى بيران .

انه يقول حقا : « ان الأخلاق فزياء » و « الفكر نتاج المخ » ، ولكننا نرى فى الوقت نفسه كيف أن نزعتة المادية - لأنها مادية رجل علم - أكثر دقة من مادية الفلاسفة . والواقع أن كثيرا من ضيغ كابانيس أقرب الى الوضعية منها الى المادية ، بحيث أن تأثير كابانيس الذى امتزج فيما بعد بتأثير بيشا Bichat (الذى يصر على أن يفصل داخل الإنسان بين حياة الحواس وحياة الأعضاء التى هى أكثر استمرارا) قد أسهم فى تكوين نظريات أكثر مرونة .



ويكاد يكون من العبث أن نبين تناقض فلسفة القرن الثامن عشر ، وحتى اذا نجينا جان - جاك روسو جانبا ، فانا نرى هذه الفلسفة تؤكد التحليل مع كوندياك ، والتركيب مع ديدرو ، وتؤكد انها منفصلا عن العالم مع فولتير ، والها حالا فى العالم مع ديدرو وهلقسيوس ، وتؤكد حقائق مطلقة مع فولتير على الرغم من نزعتة النسبية كما تؤكد النسبية الكاملة ، أو التى تكاد تكون كاملة مع الماديين . والواقع أننا نجد عند هؤلاء الفلاسفة جميعا ، بل ولدى كل واحد منهم ، تأكيدات متناقضة بشأن موضوع التقدم والتفاوت والأخلاق ، اذ انهم يبدوون غيريين متطرفين أحيانا ، وأنانيين عنيديين أحيانا أخرى . ولا توجد سوى نقطة واحدة يبدو أنهم متفقون عليها

جميعا ، وهي انكار الحرية النفسية ، وتأكيد الحرية والتسامح بوصفه قيمة *valeur* .

وهكذا يبدو أن فكرة العقل السليم *le bon sens* تحتل تأويلات عديدة عند هؤلاء المفكرين المختلفين حين نقارن بعضهم ببعض الآخر ، وأحيانا عند فولتير حين تقارنه بنفسه .

كما يتضح لنا أن فلسفة العقل هذه ، هي بطبيعتها نفسها فلسفة مائعة ، ذلك أن العقل لا يولد من نفسه ، وخاصة عند أمثال هؤلاء التجريبيين ، إذ لابد من ربطه بالاحساس كنقطة بداية ، أو بالرغبة وباللذة كنقطة بداية ونقطة نهاية . وفي كلتا الحالتين ينبغي أن نصل الى نوع من المسادية ، اللهم الا اذا أردنا أن نبقى - مع كوندياك - داخل الحدود الوضعية .

وسنرى أن ورثة هذه الفلسفة يذهبون صوب المادية تارة ، وصوب الوضعية تارة أخرى ، وصوب نوع من الرومانتيكية العاطفية تارة ثالثة .

وفي نهاية القرن الثامن عشر ، تتحقق من جديد في كوندورسيه *Condorcet* روح الانسكلوبيديا (الموسوعة) في صورتها الخالصة ، لا في انحرافها المادى ، وافراطها في التركيب ، أو في بداية انحرافها في النزعة التحليلية عند كوندياك . ذلك أن كوندورسيه يعود الى فكرة دالمبير : « بقدر ما نعرف من علاقات أكثر بين عدد أكبر من الموضوعات ، نصل الى حصرها تحت تعبيرات أشد بساطة » . ولما كان اخلاصه لروح دالمبير أكثر من اخلاصه لغيره من الموسوعيين ، فقد أكد القيمة العليا للرياضيات ، كما أكد دور التربية ، شأنه شأن غيره من فلاسفة القرن الثامن عشر في جملتهم . وفي الوقت نفسه نجده يلقي ضوئا متزايدا على عناصر الوضعية التي كانت متضمنة عند كوندياك وفولتير وديدرو ، فيقول :

« لا تستطيع الروح أن تستنفد كل وقائع الطبيعة أو حتى كل العلاقات الكمية » .

كل هذه الأفكار التي يدعو اليها دالمبير قد وضعت في خدمة فكرة التقدم غير المحدد ، وهي الفكرة التي تظهر لديه في أعم صورها .

أما مجموعة المفكرين الذين أطلق عليهم نابوليون تسمية عجيبة ، هي «الميتافيزيقيون المظلومون» *ténébreux métaphysiciens* ، وأعني بهم الايديولوجيين *les idéologues* ، فيرتبطون بفلسفة كوندياك أكثر من أية فلسفة أخرى . فقد عاب دستوت دي تراسي *Destut de Tracy* على كوندياك - تحت تأثير كابانيس - أنه لم يعرف أن في الروح الانسانية ملكات متعددة أخرى لا تقل تأصلا عن غيرها : مثل ملكة الإرادة والحكم ، فضلا على ملكة الاحساس . وهو يؤكد - مثل كابانيس أيضا - أهمية الشعور بالمقاومة . وهو يوضح - من جهة أخرى - وحدة الملكات التي فصل بينها كوندياك أكثر مما ينبغي ، ويذهب الى أن كل كلمة إنما هي حكم . وهكذا ، فكما أكمل كابانيس فلسفة القرن الثامن عشر بتأكيدهِ للاشعور والغريزة ، فإن دي تراسي قد أكملها بتأكيدهِ للحكم وللنشاط العقل .

وهنا أيضا نرى مدى صعوبة التصنيفات وزيفها هذا اذا نظرنا اليها على أنها أساسية ، إذ أن دستوت وكابانيس يمهدان الطريق لبيان الذي يعد استمرارا لهما وخصما في الوقت نفسه .

وقد تركت فلسفة القرن الثامن عشر هذه آثارا هاما في الأدب ، وتتضح هذه الآثار أولا في « هرمس » للشاعر شينييه *Chénier* حين يكتب قائلا :

« في السيول torrents الجارفة العميقة من النور الأبدى »
أو حين يقول :

« أرى الوجود والحياة ومنبعهما المجهول »

في أنهار الأثير التي تسرى خلالها تلك العوالم جميعا . »

فهو إنما يصير عن فكر الفلاسفة . وكذلك لا يمكن أن يفهم
استندل الا بكوندياك والايديولوجيين . وحين يكتب جيراردى نرفال
قائلا :

« نمر روح خالصة تحت قشرة الصنخور »

فانه يردد بذلك فكرة مماثلة لافتدار ديدرو .

ولا ننسى أن جيفرسون Jefferson في معرض حديثه عن
كتاب «عناصر الايديولوجية» لدستوت قال انه : « يأمل أن يصبح
هذا الكتاب مرجعا لطلابنا ، ولرجال الدولة » . ويجمع توماس بين
Thomas Paine روح الثورتين ، وهكذا لا نحس بتأثير القرن
الثامن عشر في الأدب وحده ، وإنما هو أصل من أصول الثورتين :
الأمريكية والفرنسية .

تتبعنا التيار الذي يتجه من جاسندى وفونتدل الى كابانيس
والايديولوجيين ، وهو التيار الذي سيستمر فيما بعد في مؤلفات
لدانتك Le Dantec التي تجمع بين البساطة والروعة . ومع
ذلك فقد كان بيرول Bérulle يعيش في عصر جاسندى ، كما
أن كل حركة النزعة الانسانية المخلصة التي درسها الأب بريمون
l'abbé Bremond كانت معاشية لفكر الإباحيين . وكما تعقبنا
الحركة الأولى ، نستطيع أن نتعقب الثانية حتى روسو ومين دى بيران
مارين بيواريه Poiret ذلك المتصوف الذي تابع في البداية

مدرسة ديكاكارت ، ثم أصبح فيما بعد تلميذا لبييه Boeme ومارين كذلك بفنيلون Fénelon الذي كان يضع نفسه : « في المجهول الإلهي حيث يريد أن يفقد نفسه الى الأبد » ، أو على الأقل كان يضع نفسه هناك أحيانا . ومن المستحسن أن نذكر الى جانب اسمه اسم مدام جيون Guyon ، ذلك لأنه اذا كان تأثير فينيلون يتردد مرة أخرى عند مين دي بيران ، فإن تأثير مدام جيون يتردد عند ذلك الفيلسوف الذي يمكن أن نعتبره ذروة هذا الاتجاه ، وأعني به برجسون . ومن الملائم بلا شك أن نضع هنا اسم فوفنارج Vauvenargues الذي تركز تفكيره الاخلاقي على القلب ، والذي كان وارثا لبسكال وملبرانش معا ، وبطلا من أبطال نيتشه في الوقت نفسه .

ولقد أدت قراءة كتاب « الروح » لهلفسيوس الى إبعاد جان جاك روسو عن الماديين ، فهو يقول : « ان الماديين يعترفون بوجود نفس للأحجار ، ولكنهم ينكرونها على الانسان » . أما كوندياك ، فيظل في نظره تجريديا . فما يبحث عنه روسو هو الأصول الأولى . أما نحن فقد أفرطنا في العلم ، ذلك أن شدة حرصنا على دراسة الانسان جعلتنا — بمعنى ما — في حالة لا تسمح لنا بمعرفته ، فهو يريد العودة الى الطبيعة ، غير أن هذه العودة لن تجعلنا نصل الى المرحلة الأولى التي كنا فيها ، بحيث أنه يتصور مراحل ثلاثا ، وهذه الفكرة عن المراحل الثلاث التي يجب أن يمر بها الانسان كانت موجودة من قبل عند أفلاطون ، وسيكون لها تأثيرها على هيجل .

ويريد روسو أن يخلص الانسان « من ذلك الجهاز المرعب الذي هو الفلسفة » . فالقلب يصبح الآن المصدر الأكبر للبيئة (كما هي الحال عند بسكال) وهو يؤيد — معارضا في ذلك دولباسك ولامتري — ضربا من البرجماتية الوجدانية (ليس المهم أن نعرف ما هو صادق ، بل ما هو نافع) . وهكذا يعطينا قسيس اقليم

سافوا هذا شعورا بأننا نوجد في عالم نألفه ونرتاح اليه ، ولم
يقذف بنا أو نضيع فيه . وهذا هو موضع الاختلاف بينه وبين
بسكال .

ان الكلمة تقول للبرانش : « لو كانت لديك فكرة عن نفسك ،
لما استطعت أن تفكر فيما عداها . » أما روسو فيكتب قائلا « كيف
تكون لك نفس ولا تعجب بها ؟ » وهو يعبر عما يمكن أن نسميه
تصوفا لديه في كتابه « أحلام سائر وحيد » *Rêveries d'un*
promeneur solitaire فهو يعاني : « مواجه ، وأفراحا لا سبيل
إلى التعبير عنها ، تذيبه - ان صبح هذا التعبير - في نسق الكائنات ،
وتجعله هو والطبيعة بأسرها شيئا واحدا » . عندئذ يتحدث
الشعور باللامتناهى بصوت مرتفع غاية الارتفاع في نفس روسو .
« ان قلبي المنحصر في حدود الكائنات يجد نفسه في مكان أضيق
من أن يسعه ، اننى اختنق في الكون ، ولكم وددت أن أقذف
بنفسي في اللامتناهى » .

وهو يبحث فيما وراء الطبيعة وفيما وراء نفسه ، وفيما وراء
ذلك الاله الأبوى الذى يؤمن به قسيس سافوا - يبحث عن اله
شبيه باله اللاهوت السلبى ، ويكتب قائلا : « انه يفلت منى ،
وروحى الحائرة لم تعد تشاهد شيئا » .

وقد أشرنا من قبل بكلمة الى الثورة الفرنسية ، ولكن كيف
نفسرها ان لم نضع في اعتبارنا نظرية « العقد الاجتماعى » التى
بواسطتها ينقل الفرد سيادته الى الدولة ؟ ان فكرة الارادة العامة
عند روسو ، وهى الارادة التى لا يمكن ردها الى مجموع الارادات
الجزئية - تفسر في الوقت نفسه وقائع كثيرة من الثورة ، كما كان
لها تأثيرها على نظرية الفكرة *Idee* عند هيغل .

ولقد أوضحنا تأثير بسكال ومليوالش على روسو ، بيد أن

روسو يعد نقطة بنهاية اثر مما يعد نقطة نهاية . زخلفاؤه المباغثون
مثل برناردان دى سيسان بيير Bernardin de Saint-Pierre
الذى كتب « مسرات الجهل » Plaisirs de l'ignorance
وفيدا ، Fidèle ولاهوته التجريبي ، لا يعطيان سوى فكرة محدودة
عن هذا التأثير الذى يبسط جناحه فى مستهل القرن الثامن عشر على
جميع البلاد .

والحق أنه ما من كاتب فرنسى — اللهم الا ديكارت — كان له
حتى فى المجال الفلسفى تأثير أعظم من تأثير روسو .

وهو يعد من نواح كثيرة مستبقا لكانت ، اذ اثر عليه تأثيرا
عظيما بتأكيد أهمية الحكم ، وبترك الكلمة الصغيرة يكون est
التي هي علامة على نشاط الانسان ، وهي تنفيذ لكل نزعة يقول بها
كوندياك ، ويرفضه للمذاهب الأخلاقية التي لا تصدر عن الفرد
نفسه ، وبتمجيده للضمير ، تلك الغريزة الالهية ، وبنظرية
المسلّمات postulats ، التي نجدها ضمنية عنده ، والتي
توسع فيها كانت ، وبصياغته قبل كانت لفكرة الاستقلال الذاتى
autonomie اذ قال : « الطاعة للقانون الذى يضعه الانسان هي
الحرية . » وهكذا نجد تأثير روسو أصلا من أصول « نقد العتل
الخالص » فى تأكيد هذا الكتاب الأخير لاستحالة رد « الحكم » الى شيء
غيره ، كما أنه أصل من أصول « نقد العقل العملى » فى الوقت
نفسه .

وفضلا عن ذلك ، فإن روسو أقرب الفلاسفة جميعا الى الشعور
الخالص بالوجود . فهو يصف لنا تلك اللحظات التي نشعر فيها
بمتعة وجودنا دون أن نشق على أنفسنا بالتفكير فيه . . . فيأله من
تنوع فى الفلسفة الفرنسية ! لقد تأسست هذه الفلسفة على الفكر
بديكارت ، وما هي ذى تقوم على حالة تكاد تكون غريبة عن الفكر .

وعلى حين أن ديكارت كان يقول : « أنا أفكر ، إذن فانا موجود » ،
فاننا في تلك الحالات التي يصفها روسو نقول « أنا موجود لأننى
لا أكاد أفكر » بل يمكن أن نقول : لأننى لا أفكر » .

وما أبعدنا فى ذلك عن إسكالم ، ما دما نجد لذة فى ذلك
الشعور ! ولكن ، ما أقربنا الى فينيلون ! فلم يعد ثمة تسابق نشط
فى داخل نفسى ، ولا وجود الا لحركة مطردة متصلة خارجية تبعث
فى نفسى اتصالا أو استمرارا داخليا . . . فما أقربنا حقا الى فينيلون
وكذلك الى برجسون فى كتابه المعطيات المباشرة ، للوعى
Données immédiates de la conscience

كل ما فى الأمر أن الوصف يختلف ، فبدلا من الالتاح على
التدفق l'écoulement ينظر روسو الى هذه اللحظات على أنها نوع
من الحاضر الأبدى ، الهابط من السماء الى الأرض ، فالسعادة تدوم
أبدا « دون أثر للتعاقب » . وهنا نحس « بشعور الوجود »
le sentiment de l'existence ، ونلمس أعماق النفس ، وبهذا
يتأسس ضرب من التصوف الوجودى .

ومن الطريف أن نتنبه الى التنوعات التى أدخلت على « شعور
الوجود » هذا عند سينانكور Senancour وكونستان Constant
وعند شاتوبريان Chateaubriand حيث يصطبغ بالكآبة مير
ازدياد عمقه ، وعند موريس دى جيران Maurice de Guérin
وسوف نتنبه على الأخص عند الفيلسوف مين دى بيران .

وهكذا امتدت فى القرن الثامن عشر عقيدة ديكارت عن الأفكار

الواضحة المتميزة ، وإن أصبحت في كثير من الأحيان سطحية الى حد ما ، وازداد من ناحية أخرى عمق بعض عناصر فلسفة خصمه جاسندي ، كما وسع روسو نطاق جوانب معينة من فكر بيroll وفينيلون (١) .

(١) أسس هيرودي سيشيل Hérault de Séchelles أخلاقا من القسود الفردى . وضخم الماركيز دى ساد مفهومه القاسى حتى جعله مقبولا. كليا ، وإن موضه من ناحية أخرى بالكلية عن المساواة .

القرن التاسع عشر والقرن العشرون

عند « مين دي بيران » نبلغ قمة من قمم الفلسفة الفرنسية . ولقد تتبعنا تيارين يتجه أحدهما صوب كوندياك وكابانيس والايديولوجيين ، ويسير الآخر نحو فينيلون وروسو . وقد بدأ فكر دي بيران مقتربا من فكر كوندياك وكابانيس والايديولوجيين ، ولكنه اقترب أخيرا غاية القرب من فكر بسكال وفينيلون . فهو يقول : « ان فلاسفة القرن الثامن عشر لم يعرفوا الانسان » ، « التحليل يعمل على تبخير العاطفة » ، « اما روسو فانه » يخاطب قلبي « ثم يأتي الرواقيون ، ويليهم لبينتس ، وفي نهاية حياته ، كان يقرأ - بوجه خاص - بسكال وفينيلون » .

والحق ان القارئ يستطيع أن يهتدى الى عاطفة الوجود - منذ السطور الاولى من « اليوميات » - تلك العاطفة التي تحدثنا عنها بمناسبة الحديث عن روسو . « ان كل ما يمس الحواس يحمل الى

قلبي شيئا لا أدريه من العذوبة والأسى • فكم من عواطف مبهجة قد تعاقبت عليها ؟ ولو أنني استطعت أن أجعل هذه الحالة دائمة ، فأى شيء ينقص سعادتي ؟ »

ويرجع بيران الى مبادئ فلسفة القرن الثامن عشر لى يستطيع أن ينقدها • فهو يعارض كوندياك الذى يرى أن كل شيء عقل ، حتى الغريزة ، كما يعارض روسو الذى يقول عنه دى بيران أن كل شيء بالنسبة اليه غريزة ، حتى العقل • والظاهرة التى تسمح له بكشف ثنائية (أو ازدواج) فى داخل الحياة الحسية ، التى كانت تبدو شيئا بسيطا غاية البساطة فى نظر لوك وكوندياك — هذه الظاهرة هى العادة • فالعادة تضعف الاحساسات ولكنها تشيخه الإدراكات • وعن طريق العادة نتعلم أن نرى رؤية أفضل ، هذا اذا ضعفت احساسات النظر الأصلية ، ذلك لأن الجهاز الحركى هو الذى يمارس فاعليته فى الإدراك ، ومن خلال هذا الجهاز تعمل الإرادة •

والحق أن الاهتمام الذى أبدته الفلسفة الفرنسية فى القرن التاسع عشر بملاحظة العادة ، هو من السمات الغريبة لهذه الفلسفة فقد أسس عليها بيران ورافيسون ، بل بوترو وبرجسون ، شطرا كبيرا من فلسفاتهم •

ويرى مبن دى بيران أن العادة تؤدي بنا الى شيء آخر غير العادة، هذا الشيء الآخر المختلف ، هو المجهود • والمجهود هو ما يسميه مبن دى بيران بالواقعة الأولية للحس الباطن *le fait primitif du sens intime* ، ففى باطن ذلك الأنا الحقيقى الذى يتحقق فى المجهود ، نجد فكرتى العلة والجوهر • أما المذاهب القائلة بالأفكار القطرية والاحساسات فانها تنحى جانبا المفاهيم الأولية أو تشوه طبيعتها، ذلك أن العلة والجوهر ليسا تجريدات ، وليسا أفكارا ، كما أنهما ليسا أشياء ، أو موضوعات من الخارج •

وتبين لنا ملاحظة العادة أنه ينبغي أن نحالي الفكر بطريقة تختلف تمام الاختلاف عن طريقة الايديولوجيين ، وإن كانوا هم أنفسهم ومعهم كابانيس قد مهدوا الطريق في هذه النقطة . فمن الواجب أن نميز في الفكر بين ما هو سلبي وما هو ايجابي .

فالإيجابي ينقلنا الى ما وراء العضوى . ولقد كان كابانيس يقول : ان كل « ما فينا عضوى » أما من دى بيران فيقول : كلا ، هناك القوة فوق العضوية hyper-organique

ان فعل القوة فوق العضوية هو ما يوجد في أعماقنا - وبهذا المعنى كان هوبز على حق عندما قال لديكارت ان فكرة الجوهر فكرة مستعارة من المادة ، ونحن نستطيع على الاقل ان نطبق نقد هوبز على فكرة عن الجوهر غاية في السلبية . وبهذا المعنى أيضا يكون « كانت » على حق في معارضته لديكارت . ويقول من دى بيران : « اننى من أجل ذاتى ، Je suis pour moi-même ولكننى لست فى ذاتى en moi-même ، والخطا الذى وقع فيه ديكارت كان هو خلطه بين هذين الأمرين »

والواقع ان فكرة الجوهر عند ديكارت ، وهى فكرة مفرطة فى المادية ، هى التى تفسر لنا كيف أمكن الانتقال من فلسفته الى النزعة المادية ، تماما كما ان فكرة العلة عند ملبرانش وهيوم - تلك الفكرة التى كانت خيالية أكثر مما ينبغي ، ومصطبغة بصبغة ارادية وعقلية غير كافية - هى التى تفسر لنا اصطدامهما بمشكلة العلية . فقد ظن هيوم خطأ أنه ينبغي معرفة وسائل تنفيذه شيء ما معرفة موضوعية لكى تريد هذا الشيء . أما ملبرانش فقد أدرك - عن حق - أن الوعى لا يمكن أن يصير موضوعيا ، ولكنه أخطأ حين رأى فى ذلك مظهرا للنقص فى الوعى . وأما ليبنتس وكوندياك ففسد وقعا ، على الرغم من تعارضهما الظاهرى الحاد - فى نفس خطأ البحث

عن الهويات *identités* ، والرغبة في تأسيس علم جبر الاحساس ولل قضية . فهل نقول ان « كانت » على صواب ؟ أجل ، انه على صواب في وقوفه ضد الافراط في النزعة الجوهرية عند ديكرت وليبنيتس واسبنوزا ، بيد أن مذهبه ، بصورة (صور الحساسية) ومقولاته ، ما برج مفرقا في التجريد .

لابد أن نتخلص اذن من أية فكرة مكانية عن الجوهر : « فالجوهر - مفهوم ما على أنه شيء سلبي - لا يوجد نمطه في الشعور ، كما أنه يقلت من وجهة النظر الباطنية . » ومهمة الفيلسوف هي أن يرى مم يتكون الشعور ، لا في مطلق الوجود الذي تفكر فيه ، ولكن في مطلق الوجود المفكر .

فاذا تناولنا فكرة العلية رايينا أنه كما كان لديكرت ، والمبرانش بخاصة فكرة موضوعية أكثر مما يتبقى عن الجوهر ، فكذلك كان خطأ هيوم هو عدم اعترافه بما للشعور من ميزة فريدة هي ملاحظته لنفسه أثناء ممارسته لنشاطه . ولا شك في أننا لا نستطيع ، كما يقول بيران ، « أن تكون صورة أو تمثلا *représentation* خارجيا للوسائل التي تستطيع بها النفس أن تؤثر في الجسم ، ولكن ألا يوجد شيء آخر الى جانب هذه المعرفة الموضوعية أو التمثلية ؟ ألا يوجد احساس بالوحدة والعلية ، أو ما يسميه هوايتهد عن حق « بالفعالية العلية ، *causal efficacy* في مقابل « التلقائية البصرية ، *visual immediacy* (أي المعرفة الموضوعية أو التمثلية) ؟ الحق أننا نظن أننا نستطيع الى هوايتهد أو برجسون ذاتهما عندما نقرأ بيران وهو يقول : ليس من الواجب أن يجسول المرء بنظراته خارج ذاته ، أو أن يخاطب كل حاسة خارجية ، « وانما هناك نوع من الحدس الخارجى الذى يقوم بضرب من التجريد لكل علة فاعلة » ، هذا الحدس يهتم بالكم

لا بالموضوع ، ولا بالواقعة *le fait* . والواجب على عالم النفس الميتافيزيقى - على العكس من ذلك - أن يرتد ببصره الى الباطن .
ففى المجال النفسى ، يتطابق الوجود والظاهر ، ولقد كان الخطأ الذى يؤخذ على هيوم هو أنه لم يفتن الى ذلك ، وأنه أضفى على تكرار الظواهر أهمية يفتقر اليها . فاذا رجعنا الى أنفسنا ، الفينا أن هناك لحظة لا نستطيع فيها أن نقسوم بمزيد من التحليل أو التفكيك ، وحينئذ نكون فى بساطة بإزاء وجودنا .

والحق أن معظم الأفكار التى نسميها فطرية - كما أدرك ذلك ليبنتس - تأتي من الوقائع ، ولا أعنى بذلك فكرتى الجوهر أو العلية اللتين تحدثنا عنهما من فورنا فحسب ، بل أعنى أيضا أفكار الوحدة والهوية والوجود . أو لنقل - بعبارة أدق - أن الأفكار لا توجد فى جانب ، والوقائع فى جانب آخر . فبيان قد أنشأ نزعة تجريبية جديدة أكثر اتساعا ، تجد فيها أفكار العقل مكانا فى التجربة - مأخوذة بمعنى أشمل ، أو هو قد أنشأ - اذا شئنا - نزعة عقلية من نوع جديد تنبثق فيها الأفكار من الوقائع ، النفسية والميتافيزيقية معا . وهكذا يناضل مين دي بيران دائما ضد الأنطولوجيين والتجريبيين فى آن واحد .

إن الجهد والتوتر الدائم ، حاضر فىنا على الدوام . وليس الجهد نفسه شيئا بسيطا ، إذ أنه فى جوهره علاقة ، وهنا نجد أنفسنا إزاء فكرة من أعبق أفكار مين دي بيران ، فالجهد علة لبعض النتائج الحادثة فى الجسم العضوى . وهناك طابع مباشر يتسم به التمييز بين الذات والحد *le terme* ، وكذلك يتسم به اتحادهما فى الوقت نفسه ، ولقد كان من العبث أن يتهم « مين » على هذه اللغة فيما بعد : فها هنا رأى عميق وجديد .
إن الجهد المراد *voulu* لا ينفصل عن المقاومة العضوية

والشعور بالآنا لا ينفصل عن الإدراك الحسى المباشر للجسم بمعناه الصحيح .

بل ان بيران يلقى أضواء مجيبة على ظاهرة التمثيل أو الاستيعاب appropriation التى يقوم فيها ما فوق العضوى بتمثل (أو استيعاب) العضوى فى ذاته ، كما تتلاءم نفسنا حين يقظتها مع جسمنا ، ان صح هذا التعبير .

ومن ذلك ينتهى الى النتيجة الآتية : « ان كل المصاعب التى يصطدم بها العلم تآلى من اننا نريد دائما أن نتصور بطريقة مجردة ما يعطى لنا — على نحو اولى وضرورى — فى علاقة . وهذه العلاقات لا تنحل أبدا الى حدود منفصلة يمكن أن نتصور الواحد منها بأكمله دون الآخر . » والحق اننا لا نستطيع أن نعرفها الا بالشعور ، فمن المستحيل اذن أن نحل مشكلة اتحاد النفس والجسم حلا موضوعيا . وهنا يعود بيران الى نظرية ديكارت فى اتحاد النفس والجسم ، بما فيها من مفارقة وعمق .

وعكلا فان ميتافيزيقا « مين دى بيران » هى فى جوهرها ميتافيزيقا للوعى ، وهذا ما تدل عليه جملة كهذه : « ان عيبا واحدا يشوب فلسفة كوندياك وميتافيزيقا الألمان ، وأعنى به أنه ليس من الضرورى بالنسبة الى العقل أن يعرف نفسه لكى يوجد بوصفه عقلا . »

وعلى هذا لم يتبق أمام مين دى بيران سوى أن يتابع تأمله فى سراديب النفس ، مختلفا فى ذلك أشد الاختلاف — كما هو واضح — عن الفيلسوف كما تصوره كوندياك ، فهو : « هادىء ، مستغرق فى أعماق الوجود وأعماق الآنا » .

ويؤكد بيران — شأنه فى ذلك شأن باركلى وبرجسون — اخطار اللغة فيقول : ان قوالب اللغة تضلل فى كثير من الأحيان .

وما من شاهد ابلغ دلالة على قصور اللغة من تلك الاقصوية القصيرة التي يوردها في يومياته عن لحظة مرت به في امسية ٢٥ نوفمبر سنة ١٨١٧ : « في اليوم الخامس والعشرين امضيت الامسية عند الاب موريليه . ودارت مناقشة سيكلوجية ، وعلى حين غرة سألني صديقي العزيز « ما الانا ؟ » فلم احر جوابا . اذ ينبغي ان يتخذ المرء لنفسه وجهة النظر الباطنة للوعي ، واذ يتمثل عندئذ تلك الوحدة التي تحكم على جميع الظواهر على حين تظل هي ثابتة دون تغيير ، فانه يدرك الانا ، ولا يجد ما يدعو الى السؤال عن ماهيته . »

ويتناظر التصور الذاتى للعلية في المؤلفات الاخيرة لرين دي بيران على الاقل تصور ظاهرى *phénoméniste* للعلية فى العالم الخارجى ، ذلك انه « لما كان مبدأ العلية ذاتيا بطبيعته دائما ، فلا بد ان يترتب على ذلك انه لا يوجد الا بوصفه عنصرا متناظرا فى كل تجمعات الموضوعات ، او بالاحرى لا يستطيع ان يندرج باية طريقة كانت فى تصنيفات الظواهر المماثلة ، ولا فى اى صورة من صور الحسابات العددية التى تعبر عن قوانينها » . ويبين رين دي بيران كيف ان البحث عن العلل فى الفزياء لا يختلف فى جوهره ابدا عن العملية التى نقوم فيها بتكوين الفئات *des classes* ولقد استسبق رين دي بيران الفلسفة الحديثة فى مسألة اخرى كان فيها متائرا بأفكار روسو ، هي انه يؤكد — كما يؤكد شيلر وهوكنج وعلماء الاجتماع — ان الانا لا يمكن ان يفصل عن « الأنوات » الأخرى . « ففى كل علاقة انثربولوجية ، لا يمكن ان يرد اى فاعل *agent* الى فرديته . وما يعرفه او يشعر به نفسه ، يعرفه مع شخص آخر ، او من أجل شخص آخر . » وثمة قوة نفسية متوسعة فى ، تجعلنى انا ومن يماثلنى شيئا واحدا . وثمة تعاطف بدائى ، معاصر للوجود الفردى .

وقد كان على مين دى بيران أن يتساءل عن الكيفية التي تتخذ بها الأفكار التي نستعيرها من ملاحظة الأنا - كفكرة العلية وفكرة الجوهر - قيمة شاملة . وفي رأيه أن هذا نتيجة لما أطلق عليه اسم نسق 'المعتقدات' الذي نتصل عن طريقه بالطلق . وبما أسماه « كانت » أفكار العقل . ومن هنا أيضا كانت أخطاء الميتافيزيقيين الذين يخطئون بين الأنا الذي هو الذات النسبية القائمة بالمعرفة ، وبين النفس التي هي الموضوع المطلق للاعتقاد .

وهناك علاقة بيننا وبين الأنا الدائم فينا ، أو بيننا وبين أنفسنا . وقد كتب مين دى بيران عام ١٨١٧ قائلا : « أن مطلق وجودي الدائم حاضر بالنسبة الى دائما ، والا ما استطعت أن أحكم على ما يعترى وجودي الظاهري من ضروب التغير . وحضور هذا المطلق الثابت هو ما ينبغي أن يحمل العزاء اليهنا . » ولكن ما هذا المطلق ؟ « من المحال أن نقول ما كنهه . فالله وحده هو الذي يشعر به ويراه . » بيد أنني أعلم على الأقل أن لدى قرارا fond من الأفكار هي ، وإن تكن كأنها مكبوتة في هذه اللحظة ، إلا أنها مع ذلك ليست أقل واقعية .

وبهذا النسق من المعتقدات نتمكن من تأكيد العالم الخارجي . ولكن بهذا النسق أيضا - نستطيع أن تؤكد كما رأينا لتونا - ما يسميه بيران بالأنا الباقي ، وبالتالي نتصل بالله : « الله ، الأنا ، الواجب : هذه هي المطلقات الثلاثة التي يرفعنا الشعور الدائب بها أو التأمل لها فوق مستوى الأحداث جميعا . » وهكذا تتكشف أمام أنظار بيران حقائق ثلاث معقولة ودائمة تناظر مسلمات كانت ، وينتهي الأمر بنزعته الكنتية الى نزعة صوفية ، والى تأكيد عال يستوعب بدوره نزعته ويدمجها في داخله ويتسامى بها .

وتناظر سيكلوجية الجهد هذه ، التي هي الفكرة الرئيسية

عند بيران - كما نتصورها عادة - أخلاق الجهد morale de l'effort فهو يقول : « ينبغي أن نعرف ما هو حر فينا ، وما هو ارادى فينا ، ونرتبط به وحده ، » وهو يذكر في سنة ١٨١٧ أن الإرادة كثيرا ما تركت جانبا . ويقول : « أن الانسان الأخلاقى يتطلع الى مسكينة النفس عن طريق انكار الجسد وكل الانفعالات العضوية . » ويؤكد في سنة ١٨١٩ أن هناك أفعالا هي نتاج لقوتنا الخاصة . ونحن أحرار في أفعالنا ، أحرار في عواطفنا الى حد ما . وفي يونيو سنة ١٨٢٠ كتب أيضا يقول : « أن وجهه النظر الصوفية التي تقضى على القوة أو التي تضعها كلها في الله تلتفى الجوهر مع الآنا » .

ومهما يكن من أمر فإننا نرى انى حد كان فلاسفه انتم السابع عشر على خطأ في نظر بيران حين جعلوا من الإرادة والرغبة شيئا واحدا ، أو حين ادمجوا الاولى في الثانية . وهذا ما يفسر المناقشة العجيبة التي دارت بين مين دى بيران واستندال في عام ١٨٢٢ (١) ، تلك المناقشة التي لم يلتفت اليها أحد حتى الآن « أنكر اليوم شخص أمتقد أنه ذو نزعة روحية امكان وجود طاقة بلا انفعال ، ويبدو أنه قد ربط هاتين الفكرتين برابط وثيق . أما أنا فقد دافعت بقوة عن الراى القائل بأنه حيث يكون ثمة انفصال طاغ ، لا تكون هناك طاقة حقيقية على الرغم من كل الدلائل التي تشير الى بدل أعظم قدر من القوة ... فالطاقة الحقيقية تستخدم في مغالبة الانفعالات ، لا في الاتقياد لها . »

هذا هو الجانب من مذهب بيران الذي يعد أكثر جوانب مذهبه شيوعا ، وذلك على الأقل في أشد سماته سطحية . ولكننا رأينا فعلا كيف أنه يتجاوز بنظريته في العلاقة - حتى في ذلك

(١) أو لعلاها مع شخص آخر يشابه تفكيره تفكير استندال شيئا قويا .

الشطر الكلاسيكي نسبيا من فلسفته - التأويلات التي فسرها
بها أصحاب النزعة التليفية les éclectiques

وفضلا عن ذلك ، فان هذا الجانب ينطوي على جانبين
آخرين . فمن وراء الجهد والوعي توجد منطقة بانطما ترتبط
بها ، منطقة مظلمة ، فطن اليها ملبرانش حين تحدث عن أحوال
النفس modalités de l'âme والواقع أن أحوال النفس هذه
تمتزج باستمرار - عند مين دي بيران - بأحوال الجسم . وعن
طريق التأثيرات البسيطة ندرك تعايش الجسم مع النفس
ادراكا مباشرا . ولا شك في أن كل ما يفعله بيران في هذا الصدد
هو أن يتابع بعض التلميحات التي نجدها عند دستوت Destut
وبونيه Bonnet وأنسيون Ancillon وبوفون Buffon
وبوردو Bordeu وديدرو ، ولكنه يتابعها مع ذلك في أصالة
قوية . الا يكتشف في نفسه تلك التأثيرات البسيطة ويحللها
بأقصى ما تقبله من تحليل فها هنا مجال كامل للحياة
وواقعة أولية تامة في نوعها . والى هذه الواقعة استرعى
كوندياك الانتباه حين وصف تمثاله الذي استحال الى عطر
وردة . بيد أنه لم يكتشف أن ذلك ما هو الا مجال من
المجالات الموجودة داخل نفوسنا ، وهو مجال نندمج فيه ، مع
ما هو خارجي عنا . وهذه الظواهر المتغيرة للحساسية الداخلية
يجدها الأنا وكأنها جاهرة تماما ، ويرتكز الشعور على أساس
من هذا اللاشعور الأولي inconscient préalable . وهكذا
توجد فينا أشياء كثيرة خارج حدود الملكة الإدراكية الواهية . .
أشياء تنتسب الى البساطة الطبيعية ، كما رأها مونتاني وروسو
وكذلك ليبنتس أشياء خارج نطاق الأنا والشخصية . ففي
هذا شيء أشبه بالاغتراب العقلي التلقائي ، وفي كل يوم يأتي النوم
فيغوص بنا - من جديد في ذلك المجال الذي يصعب تحديده -

مجال أشد أحوال الوجود روغانا . أنها حالة من حالات الحساسية الحيوانية يكون فيها الإنسان بسيطا ، وأن يكن مزدوجا بوصفه انسانا .

فى تلك الحالات يختفى الزمان والمكان ، أو اذا كانا حاضرين ، فانما يكون ذلك على صورة مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التى ندرکها عليها عادة . ويقول بيران ان المكان أشبه بالوجه الذى لا ينفصل عن الحد اللاعضوى *terme inorganique* الذى تمارس عليه الارادة ، والزمان هو نفس الصورة التى يوجد عليها الانا حين يلاحظ نفسه اثناء الفعل . ويبدو أن ما اكتشفه مين دى بيران هنا هو المكان المعيش (*) *l'espace vécu* كما تصوره هوايتهد ، والزمان المعيش *le temps vécu* كما تصوره برجسون فهو منذ عام ١٨١٣ يقول : « ان الامتداد التشبكل المرنى المتحرك المتلون أو المحسوس ليس هو الماهية الحقيقية لما نسميه الجسم ، كما يعتقد العامة » .

ونتيجة لذلك فقد استطاع (أى بيران نفسه) أن ينشق مرة أخرى على المذاهب المثالية والمذاهب الحسية فى نفس الآن ، وذلك بأن جعلنا نشعر بهذا المتصل المقاوم الذى أعطى لنا ليبنتس أحيانا فكرة عنه ، والذي لا يمكن رده الى أحد نوعى المذاهب السابقين (أى المثالية والحسية) .

ان هناك لحظات تجد فيها الروح نفسها مختلطة بالجسم ، كما أن هناك حالات من الحساسية تعد غريبة على حساسيتنا الخاصة . و أن كل ما يحدث داخل الانسان ينتمى حقا الى الانسان بأكمله ، أعنى الجهاز العضوى الحى الذى تشيع

(*) تشيع ترجمة هذا المصطلح بكلمة « المعاش » ، وهى خطأ ، وصحتها

« المعيش » .

فيه الحياة قوة خاصة . ولقد كان الخطأ الذى وقع فيه ديكارت هو انه فصل عن نفسه او عن الشعور الذى لديه بفكره كل ما يتصل بالجسم . »

وترتبط هذه الملاحظات جميعا بالآراء السيكلوجية لـ دى بيران كما نكتشفها فى « اليوميات » . ذلك لأن فيلسوف الجهد قد وجد نفسه مضطرا الى هذا الاعتراف : « اننى أفتر الى فكرة ثابتة ، والى هدف . » (٢٨ أبريل سنة ١٨١٨) و « أن كل مبادئى فعلى توجد خارجى » (٢٤ يناير سنة ١٨٢١) . وهندل كان فيلسوف الاتا نادرا ما يشعر بأنه اتا . « لقد كنت مرحا ... قرير النفس ، انسانا جديدا تمام الجودة ... ولا بد أن تترك لى هذه الأمسية بعض الذكريات ... فهى الأمسية الوحيدة الطيبة التى كنت فيها نفسى منذ مدة طويلة ... » (٢٨ أبريل سنة ١٨١٨ . والأغرب من ذلك أيضا ، أن يتكدر - وهو الذى يبدي كل هذا الاهتمام بالجهد - حين يشعر بأنه « فى حالة اجهاد » ، « لقد حيل بينى وبين كل شيء اذ أننى فى حالة اجهاد » (٧ مارس سنة ١٨١٨) . والحق انه ينبغى أن نفهم ما يعنيه : فهو يعنى حالة الاجهاد الذى لم يتوجه النجاح . ولكن فلنلاحظ الفقرة التى كتبها فى ٢٨ يوليو سنة ١٨٢٢ حيث يعود الى تناول هذه الفكرة والى تعميقها . فثمة حالة من السسعادة لا ارادة تماما ، خالية من الجهد ، ومن أية عملية ايجابية ، ويشبع فيها احساس سلبى ، وحالة من الرضى تأتى نتيجة لسلسلة من الافعال التى نكدح من أجل الجمع بينها . والشئ الذى يبحث عنه بمزيد من اللهفة هو ومضات من المتعة والنشوة يتذوقها دون مجهود (٩ أكتوبر ١٨١٧) .

والواقع أن واضع نظرية المجهود أحس بوجود ما يقاوم المجهود أكثر من أى شخص آخر سواه ، وواضع نظرية النشاط

الإيجابي قد مارس بلا انقطاع في نفسه تجربة السلبية . « ماذا فعلت لكى أضع نفسى في تلك الحالة الجسمانية والمعنوية الطيبة التى كنت عليها في الأيام السابقة ؟ وماذا فعلت حتى أضعتها ؟ » (٢٤ أكتوبر سنة ١٨٢٢) وقد لاحظ منذ سنة ١٧٩٤ أنه : « لكى أحصل على ذلك الاحساس اللذيذ ، وعلى هذه السكينة الباطنة ، أشعر أننى لا أملك حيلال ذلك شيئاً ، وأن نشاطى معدوم ، وأنى سلبى تماماً فى مشاعرى ، وأنى لست أبداً ما أطمح أن أكونه . » وهو يقرر أن تلك اللحظات السعيدة ترتبط بحالة من حالات وجوده المستقلة تمام الاستقلال عن إرادته . « لقد وجدت دائماً اننى كنت مسسوقاً بعبداً لم تكن لى مسيطرة عليه قط . » ويذهب الى حد القول في ١٨١٦ : « هذه التجارب الباطنة المتأصلة تجعلنى أشك فيما إذا كان هناك تأثير حقيقى للإرادة على الأفكار أو على الإدراكات الداخلية ، أو في أن الإرادة حين تمارس على الكائن العضوى لا تكون نتيجةها الوحيدة هي كبت هذا التأثير العضوى ، وبالتالي أراحة العقبة التى تقف في وجه حدس الروح » وعلى هذا لا يكون للإرادة سوى فعل سلبى . وهو يكتب عام ١٨١٨ قائلاً : « ربما كان تكوينى أكثر ملائمة من تكوين أى شخص آخر لادراك خضوع الحالة الأخلاقية لحالة جسمية معينة . . . فالجهود التى تبذلها النفس لا تغير شيئاً من حالتها الأساسية في الادراك الواعى أو في الشعور . » ولهذا الرأى نتائج أخلاقية ، فقد كان يظن أول الأمر أن المشكلة هي قبل كل شيء إضعاف سيطرة الانطباعات التلقائية دون انقطاع . ولكنه بدأ منذ عام ١٨١٧ يفتن الى أنه إذا كان ما تقدمه الفلسفة الرواقية من عزاء ونصح يصلح للأقوياء ، فإنه لا يمكن أن ينطوى على أى هون للمذنبين التمساء . وكتب سنة ١٨١٨ قائلاً : الآن أدرك أنه من العبث السعى وراء السكينة بالجهود التى تبذلها الإرادة .

لقد أدرك اذن أن ضروب النشوة التي يمكن أن يصل اليها
ولحظات السعادة التي يمكن أن يمر بها ترتبط بضعفه . « أن
ضعفى هو الذى يجعلنى أشعر - بصورة أفضل - بتأثير روح
ليست هي روحى » . والواقع أن القرار السلبي للنفس الذى
أكدناه من قورنا لا يمكن التغلب عليه إلا بحالة سلبية أعلى . فوجود
تلك الحالات الغامضة العنيدة التي تقاوم الإرادة كما تقول بها
الرواقية هو الذى يؤدي به الى ادراك حالات أعلى . فهناك فوق
السلبية الأدنى ، وفوق الفاعلية (الايجابية) توجد منطقة تالفة
يمكن أن نسميها منطقة السلبية الأعلى *passivité supérieure*
« هنا يمكن للمذاهب الفسيولوجية واللاهوتية - مهما بدا من
تباعدها وتعارضها - أن تعود الى الانضمام فى فكرة واحدة هي فكرة
قوة مستقلة عن ارادتنا ، قوة تعمل على تغييرنا على الرغم منا ،
وتتوقف عليها سعادتنا وتعاستنا ، بل هي التي تصنع وتحقق فينا
أو فى جسمنا كل ما تقرره الإرادة » (١٨٢١) . هذه التعبيرات تعيد
الى ذاكرتنا تفصيلات معينة من فلسفة ملبرانش . بيد أن مين دى
بيران يعتقد - على خلاف ملبرانش - أن نزعات حساسيتى يمكن
أن تصعد بى الى الله ، كما تستطيع القوة الالهية - من جهة أخرى -
أن تتيح لى التغلب على بعض تلك النزعات .

وإذا كان من العسير غاية العسر الاتصال من مدرج المجهود
الواعى بالمدرج الأعلى ، فإنه توجد سنى النفس من ذلك -
اتصالات مباشرة بين المدرج الأدنى - الذى تشبهنا إليه من قورنا
- وبين المدرج الأعلى الذى سنحاول استشفافه . وأنا لنجسد
أولئك الذين يملكون موهبة التنويم المغناطيسى يعرفون أسراراً
معينة تستطيع بها نفس معينة أن تتصل مباشرة بنفس أخرى ،
وكذلك الحال عند الصوفية بوجه خاص . « بيد أن هذا كله
ما برح غامضاً » .

على أن الله هو السند الذي نرتكز عليه : « فالإنسان في حاجة إلى سند خارج ذاته » . وعلى ذلك فإن الهدف الذي يضعه مين دي بران ، فيلسوف الوعي ، نصب عينيه هو إيجاد رابطة بين القوى الغامضة للوعي الأدنى *infra-conscience* « أن كل ما في الإنسان من خير وسمو ، يأتي من أعلى ، وليس من «منعه» . فمبدأ المجهود أو الوعي في المجهود يصدر عن « قوة أخرى » (١٨٢٠) . وهو يقول في عام ١٨٢١ : « ينبغي أن يضع المرء لنفسه هدفا ، ونقطة ارتكاز خارج ذاته ، وأعلى من ذلك لكي يستطيع القيام برد فعل على تغيراته الخاصة » (١٨٢١) . مثل هذه العبارات تبدو قريبة غاية القرب مما انتهى إليه فكر برجسون في ختام حياته .

وهنا يلتقي أيضا بفكر ملبرانش : « في هذا الصراع تبذل النفس مجهودا للرؤية ، ولكنها لا ترى ، وليست حرة في أن ترى ، وإنما هي حرة في بلل المجهود فحسب » (١٨٢٣) .

وهو يتجه في الوقت نفسه صوب ضرب من الواقعية الميتافيزيقية شبيهة بواقعية ملبرانش أو بواقعية القديس اغسطين أو فينيلون : فإذا كان من الحق أن المجهود ليس إلا سلبيا ، أعني أنه ليس إلا مجهودا لرفع العقبات « فلا بد أن تكون علة هذه الحدود أو نتيجتها دائما شيئا واقعا كالضوء » . « والأفكار أو التصورات العقلية المائلة أمام الأنا ، يراها في ضوء باطن فيه ولكنها ضوء لا يصنعه ، وإنما يوجد فيه دون أن يكون هو ذاته » . وهذه النزعة الواقعية تحتل مكانا في واقعية أهم . « فالأنا لا يصنع الضوء الحسي الذي يشاهده ، ولا يصنع الأصوات التي يسمعها ، وكذلك لا تصنع النفس الأفكار المتعلقة بالاشياء » (١٨٢٠) .

وهو يصف في سنة ١٨٢٣ - على نحو أقوى من أي وقت

مضى - نشاط روحنا ونشاط الموضوع : « عندما ننقب في باطن الحقيقة لكي نتغلغل فيها ، تنقب هي أيضا في باطننا لكي تدخل في حوزة نفسها » .

وكما توجد لديه نظرية في الأخلاق ، تقابل نظريته في المجهود ، فكل ذلك توجد أخلاق أخرى تقابل نظريته في اللامجهود non-effort . فهو يحاول أحيانا التوفيق بين الرواقية والمسيحية فيقول في عام ١٨١٩ : « نحن نستخدم الأفعال التي توجد فينا والتي تعتمد على إرادتنا لكي نشير مشاعر لا تعتمد عليها مباشرة ، وهنالك المشاعر المثارة تضيئ بدورها على الأفعال الإرادية أو العقلية طاقة وثباتا لا يوجدان فيها » وكتب في عام ١٨٢٠ قائلا : « قد يكون الطريق مختلفا عند كل من ماركس أوريليوس وفينيلون ، غير أن نزوع النفس الذي يريدان بلوغه واحد » .

ولكنه يتخطى تماما عن الرواقية في أحيان أكثر . « ثمة شيء وراء الاستسلام *résignation* والصبر والسكينة ، هذا الشيء هو حب الألم ، والمسيحية هي وحدها التي يمكن أن تقودنا إلى هذا الحب » . وهكذا تفتحت أمام عيني مين دي بيران منذ ذلك الحين آفاق جديدة فقال : « ينبغي أن يعتبر الأنا نفسه بالنسبة إلى الله بمثابة ما يكونه هو ذاته بالنسبة إلى الجسم » . فيجب أن يترك نفسه ليدخل في حوزة الله ، وأن يشاهد في نفسه مولد ما يطلق عليه بيران لفظا يذكروننا باستندال وأن كان يتخذ عند الأول معنى آخر ، وهذا اللفظ هو « المشاعر السامية » (١٨١٩) *des sensations sublimes*

هنا نحن أولاء قد بلغنا المدرج الصوفي ، وهنا يحدثنا بيران عن تلك العمليات التي تجري في أعماق النفس دون أن تدري عنها شيئا .

فلانا الذى كان بيران محله وواضح نظريته - يحتل مكانه بين حدين : « وعلى هذا النحو تتلاقى الأضداد » مادامت أدنى درجة واعلاها تتصفاً بانعدام الأنا فى الحالة الأولى وانكاره لذاته فى الحالة الثانية . وفى ختام هذا العام نفسه (١٨١٨) نستمع الى هذه الصيحة المؤثرة : « ان حضرة الله تهىء لنا دائماً خروجاً من انفسنا ، وهذا ما ينبغى علينا . ولكن كيف أوفق بين ذلك وبين نظريتي النفسية عن الأنا ؟ » وفى ديسمبر سنة ١٨٢١ ينتهى الى ان الحياة الثانية للانسان ، التى هى حياة الوعى والمجهود لا يبدو أنها تعطى له الا لى يصعد الى هذه الحياة الثالثة . وحين يتحدث إلينا بيران عن العبقرية ، عن الجنى الذى يغر النفس وينيرها بشعاع الألوهية ، لا نشعر أننا بعيدون جداً عن نوفاليس *Novalis*

والحق ان المرء ليلمس ثراء هذا التصور الانثروبولوجى الذى لا تنفصل فيه النفس عن جسدها او عن أشباهها ، او عن مجهودها الخاص ، او عن الله .

كما نرى ايضاً كيف يمتزج فى هذه الفلسفة تأثير كوندياك بتأثير ليبنتس ، وتأثير القديس أغسطين وميلبرانش ، وفينيلون بتأثير روسو ، وبونيه والرواقيين وكانت ، وكثير من المفكرين الذى هم أقل من ذلك شهرة مثل أنجل *Engel* وأنسييون *Ancillon*

وقد سبق لنا ، ذات مرة ، ان ذكرنا اسم برجسون فى معرض الحديث عن بيران . وهذا شيء (لا غرابة) فيه على الإطلاق . فبيران ، مع مونتاني وامييل وبروست ، من الكتاب الذين كانوا خير من أدرك ما تتسم به الحياة الباطنة من مسيولة وكونها ، « سلسلة من اللحظات المتناظرة التى تخلق من كل نبات ، وهو يشبهها بأمواج نهر : « اننى لا أستطيع الاحتفاظ بأية صورة ثابتة » (١٧٩٤) .

ولقد رأينا كيف عجز عن تعريف الأنا ، ذلك لأن المرء قد يستطيع أحيانا أن يرى الأنا ، ولكنه لا يستطيع تعريفه » لقد اتانى حدس قوى ببعض حقائق الوعي التى تفلت فى الحالة العادية من العقل الاستنباطى discursive والتى لا تستطيع الأقوال التعبير عنها ، أو تخفيها بدلا من أن تظهرها ، (٢٨ يناير ١٨٢٣) . وكان قد كتب فى سنة ١٨١٦ قائلا : « توجد فى الوعي وفى أعماقه أحوال وعمليات باطنة لا يستطيع أن يعرفها ، أو من المحال عليه أن يقدم لها تفسيراً لأنها قريبة منه كل القرب أو لأنها كالمئة فى نسيجه ... فمن ذا الذى يعرف كل ما يقدر عليه التأمل المركز ، ومن أدرانا ، فقد يكون هناك عالم جديد باطن يمكن اكتشافه ذات يوم على يد مكتشف ميتافيزيقى من طراز كولبس ، وهو يقول أيضا ان هذا العالم لا سبيل الى التعبير عنه فى جوهره ، وما أكثر درجات العمق ، ووجهات نظر الانسان الباطن ، التى لم يتعرض لها أحد بعد . وهو يقول أيضا ان الحدس الخاص للانسان هو وحده الذى يستطيع أن ينفذ الى باطنه (٢٨ أكتوبر سنة ١٨١٩) . وهو يعتقد أن لحدس النفس هذا صلات بالفريرة الحساسة تزيد على صلاته بجهود العقل الاستنباطى (أكتوبر سنة ١٨٢٣) . ففى هذا الحدس نعثر على الحقيقة . » اذا كنا فى حاجة الى الحقيقة قبل كل شيء فينبغى ان نلتمسها فى مظانها ، امنى فى أقرب المتابع والأقرب بنا » (يوليو سنة ١٨٢٣) . ولكى نعرف الحقيقة لا محيد أن نقوم بعزل هذا الصنف من الانسان الخارجى الذى يخلقه المجتمع فينا (٢٨ أكتوبر ١٨١٩) ، « فالحياة الاجتماعية هى التى تفسد كل شيء » (أكتوبر سنة ١٨٢٣) ، ولابد من أن نوسع التأمل والتفكير المقاتل جانباً . ولابد أيضا من أن ندع جانباً أعضاء الحس لأن هؤلاء الأعضاء — كما قال ديكارت ، وكما قال برجونون أحيانا —

تؤدي العقل وتطمسه . وجميع الأشعة التي تأتي من الخارج لا تفيد إلا في طمس النور الخاص الذي يحمله الإنسان الباطن في نفسه . ونستطيع هنا أيضا أن تؤكد مدى تعلق بيران بظواهر الاستشعار *télépathie* ، وكيف يبحث بخاصة عن نقطة ارتكاز خارجة عنه وأعلى منه ، وكيف أراد تكريس دراسية للبحث في سبب المشاعر الصوفية ، فهذه الأخيرة بالنسبة إليه أعظم مشكلات علم الإنسان وأصعبها . وأخيرا ، فإن حياة التصوف في نظره - كما هي في نظر برجسون ، ليست حياة تأمل ، بل حياة فعل .

وربما نستطعن تفسير أوجه الشبه هذه (بين بيران وبرجسون) جزئيا عن طريق اشتراكهما في التأثير بروسو ، مثلما نستطيع تفسير قدر معين من التقارب بين بيران وبين شوبنهاور عن طريق اشتراكهما في التأثير بفكر بيشا *Bichat* كذلك فإن تأثير روسو هو الذي يستطيع أن يفسر أيضا تأكيد بيران للوجود *existence* الذي تحدثنا عنه منذ البداية . فالدهشة ازاء وجوده هي أساس تأملته (يوليو سنة ١٨٢٣) ، وهو يصف لنا أحيانا شعورين مختلفين بالوجود ، أحدهما حزين مؤلم ، والآخر سعيد ، وأحيانا أخرى يوصلنا الى شعور بالوجود يمكن أن يكون سعيدا بلذاته على عكس مايلذهب اليه شوبنهاور (أبريل سنة ١٨١٥) . بيد أن الشعور الأليم بالوجود هو الذي يظهر في أغلب الأحيان ، ومبشا يحاول أن يجد لونا من السعادة في الشعور بالوجود ، فلا يجد سوى شعور مباشر بالوجود الأليم (١٧ مايو ١٨١٧ ، أبريل ١٨١٨) .

وأخيرا فسوف نستبقى من دي بيران ذلك التأكيد للعلاقة مباشرة مع الخارج ، وهو تأكيد قلما نجده لدى الفلاسفة الفرنسيين ، ولكننا حين نجده عند شخص كدينرو أو بيران

اوكونت فانه يجعل منهم اسلافا مستبقيين ليعض من اطراف
واهم الافكار في الفلسفة المعاصرة .

وفي رأينا أن ثمة اسمين تتمثل فيهما المبادئ المميزة لفكر
القرن التاسع عشر ، وأعني بهما اسمى مين دي بيران وكونت .
فكونت هو الذي سيرتبط به الى حد ما فكر تين Taine ورينان
Renan ، أما الأول فيه ترتبط تلك السلسلة المتعاقبة من
الميتافيزيقيين الفرنسيين الذين يمكن القول انهم يلقون قمتهم
عند برجسون .

وليس من شك في أن أعظم الفلاسفة في مستهل القرن
التاسع عشر هو مين دي بيران . ومع ذلك فهناك الى جانبه
مجموعة من الفلاسفة يمثلون لحظة احتفظت فيها الفلسفة
الفرنسية بحيويتها ، منهم أمبير Ampère الذي انتقد « الهوية
المضحكة » لكي يكشف لنا ، على نحو أفضل ، عن الطابع المميز
للحكم ، وأكد - قبل رسل وبيري Perry - استقلال العلاقات
عن الحدود ، ووضح نظريته في المبادئ العقلية ، وهي النظرية
التي كان لها تأثيرها على « نسق المعتقدات » كما نصوره بيران .
ومن هؤلاء الفلاسفة أيضا روايه كولار Royer-Collard الذي
وضع في مقابل فلسفة الحس فلسفة الإدراك الحسى والمبادئ
العقلية ، وجوفروا Jouffroy الذي عرض علينا تأمله النبيل في
العقائد والمصير : وفيكتور كوزان ، وخاصة فيكتور كوزان الشاب
الذي كان يرأس شلنج وهيكل اللذين يكتنن له الاحترام ،
وكوزان الرومانتيكي تلميذ هرذر ، الذي كان يعتقد أن الانسانية
ملهمة ، والذي مجد التلقائية الغامضة الأولية ، والذي رسم
مسارا للتطور من المذاهب الحسية الى المثالية ، من المذاهب
الشكية الى الثروة الصوفية . كما أن منهم فاشرو Vacherot
الذي أعجب بنظرية الفيض عند مدرسة الاسكندرية .

لم يكن على مين دي بيران أن يناضل الايديولوجيين فحسب، وإنما كان عليه أن يناضل التقليديين traditionnalistes أيضا : وهم جوزيف دي ميستر ويونالد (١) . وقد يعيب المرء على هؤلاء الآخرين تصورهم للعالم ، بيد أن هذا التصور بتأثيره على كونت وآخرين غيره ، مازال محتفظا حتى اليوم بأهميته . ونحن لا نستطيع أن نفهم تصور العالم الكامن الباطن المفاخر لاشعار بودلير فهما تماما دون الرجوع الى دي ميستر . بل اننا لا نكون قد جانبنا الصواب اذا قلنا ان هؤلاء كان لهم تأثير على تصور دوركيم . كذلك فانهم يحتفظون - في ذاتهم - بقيمتهم نتيجة لتأكيدهم لما هو متعال في المجتمع الانساني ، ولما يمكن ان يرد الى الافراد الجزئيين ، ونتيجة لفكرتهم عن السلطة الاجتماعية التي تصورها دي ميستر من خلال جوانبها الدامية ، ونتيجة لنضالهم ضد التصور التجريبي المفرط في بساطته للروح ، وللأهمية التي يصفونها على اللغة ، والتي هي وحى الهى . وفيهم يستمر التراث الذي رايناه يتهدى في القرن السابع عشر عند بوسويه .

ومن الطريف أن نذكر أن مفكرا آخر هو جوينو - الرحالة والمؤرخ والروائي القدير - مارس تأثيره المشؤم في جوانب معينة من فكرة السلطة ، وأن تكن هذه الجوانب عابرة لحسن الحظ . ومن الممكن ربطه - هو نفسه - ببعض الأفكار التي دافع عنها بولانفييه Boulainvilliers في القرن الثامن عشر .

ولقد كانت لدى لامنيه Lamennais - الذي كان في أول

(١) ومع ذلك فإن الأفكار تتحول بعضها الى البعض باستمرار والنقاشات تتحول الى نقاشها ، لفكر مين دي بيران يرتبط ارتباطا وثيقا بتفكير الايديولوجيين كما أن وردة دي بونلد كانوا هم الواسمين .

الامر قريبا من التصورات التسلطية *autoritaires* — وندى جراترى *Gratry* ، آراء دينية أكثر مرونة ، وآراء اجتماعية أوسع افقا من آراء « ميستر » و « بونالد » . أما بالانش *Ballanche* فقد القى بنفسه فى غمار الخيال الدينى . كما ابتدع سان مارتان *Saint-Martin* مذهباً ثيوصوفياً . على حين كان بنيامين كونستان *Benjamin Constant* ينظر الى اندين على انه يتألف كله من مشاعر وانفعالات غامضة لا نستطيع ترجمتها الى مذهب .

ولقد بدا فى ذلك الوقت ظهور حركة اجتماعية عظيمة . فقد تقدم فورييه *Fourier* بنظرية عن المجتمع قائمة على دراسة الانفعالات وتمجيدها ، ومازال تأثيره باقياً فى بعض العقول التى تعيش فى العصر الحاضر . وشييد بيير ليرو *Pierre Leroux* مذهباً قائماً على تضامن الأشخاص واتحادهم . وعرض برودون — الذى تأثر فى لحظات معينة تأثراً عميقاً بهيجل — نظرية للديكالكتيك سيجد ماركس فيما بعد انه لا بد ان يدخل فى صراع معها ، وقد شييد مذهباً عظيماً قائماً على مبدأ المحايثة *l'immanence* وتسيطر عليه فكرة العدالة ، العدالة الثورية ، التى تذكرنا فى الوقت نفسه باللوغوس عند هرقليطس (١) . ولقد كان بونالد مدافعاً عن اتعالى أكثر من أى شخص آخر . أما برودون فيمثل فلسفة المحايثة فى أعلى درجاتها .

ومن بين أعظم الروائيين الفرنسيين ، نجد « استندال »

(١) يمت منهجه فى التقابل *antithèse* بصلة القرابة الى منهج هرقليطس . ويمكن ان نضع برودون فى مقابل كونت ، من حيث ان الاول كان يشمر شعوراً أكثر حدة بتحول الاشياء وبالنظام الناشء من توازن تتم المحافظة عليه بواسطة قوتين متضادتين . . نظام يكون ناتجاً من التقدم ، ويعاد اقامته وعلوه باستمرار من طريق التعامل المتناقض لهذه القوى نفسها .

مرتبطا بالايديولوجيين وعن طريقهم يرتبط بكوندياك ، كما نجد « بلزاك » مرتبطا بالتقليديين traditionalistes واصحاب الرؤى visionnaires من امثال سان - مارتان Saint-Martin وسويدنبورج Swedenborg وبعد «تين» Taine ورثا لفكرى استندال وبلزاك في آن واحد ، وهو يفسر بدوره حركة البارناس (*) Le Parnasse الى حد ما ، كما يفسر بعض أشكال الرواية الفرنسية من فلوبيير Flaubert الى بورجيه Bourget بل وبعض جوانب بروسست Proust . ويعرض سانت - بييف Sainte-Beuve في روايته « الشهوة » Volupté تصور العالم عند العالم البيولوجي لامارك . وعند « جورج صائد » George Sand نجد صدى الحركة الاجتماعية التي تحدثنا عنها لتونا .

* * *

واذا كان مين دي بيران قد اقام تصوره الميتافيزيقى على علم النفس ، فقد استبعد كومت علم النفس من تصنيفه للعلوم . وانها لاثرة من مآثر فرنسا ان انجبت هذا الفيلسوف الذى يعتقد انه يؤسس نظرياته المحافظة على تصور محكم للعلم - على خلاف دي ميستر وبونالد وبيرك .

واذا كانت فرنسا لم تنجب فيلسوفا كشلنج او هيجل ، او فيلسوفا كسينسر على مستوى آخر ، فقد كانت لها قممها الفلسفية الشامخة في القرن السابع عشر وهى تتمثل في ديكارت وبسكال وملبرانش (وليس من شك اننا نستطيع ان نجد نظيرا لبسكال : مثل كيركجورد ، ونظيرا لمبرانش : مثل باركلى ، ولكننا

(*) اسم يطلق على مدرسة الشعراء الفرنسيين الذين كانوا ينشرون اشعارهم في مجلة اسمها «بارناس» (1852 - 1862) ، ومن اشهرهم مالاويه ، وفرلين . وقد انتهى تطور هذه المدرسة آخر الامر الى المدرسة الرمزية في الشعر الفرنسى .
(المراجع)

لن نجد نظيرا لديكارت) ، بل لقد أنجبت في القرن الثامن عشر ديدرو ، وفي القرن التاسع عشر مين دي بيران وكونت - ناهيك بيرجسون .

واننا لنجد كثيرا من ملامح مذهب كونت وقد تشكلت من قبل في مذهب سان - سيمون Saint-Simon فلهذه نفس التصور لوحدة العلم ، ونفس فكرة التقدم المستوحاة من الدكتور بوردان Burdin ، ونفس الازدراء للميتافيزيقيين ورجال القسانون ، ونفس الثقة برجال الصناعات ، ونفس التصور للأطوار العضوية ، ونفس الرغبة في الرجوع الى العصر الوسيط .

ولقد كان كونت خليفة لثرائين : أحدهما تراث القرن الثامن عشر ، فهو وريث مدرسة ديدرو وهيوم العظيمة الخالدة التي تميز بحق القرن الثامن عشر إذ تربطه بالقرن السابق عن طريق فونتينيل Fontenelle وبالقرن اللاحق عن طريق كوندورسيه Condorcet . . « كوندورسيه العظيم » الذي يعده كونت سلفه الأسامي ، والتراث الآخر هو التراث المضاد للقرن الثامن عشر ، أعني تراث بونالد وميستر ، فقد كان القرن الثامن عشر عصرا تقديرا ولا بد أن تصل الآن - وفقا لتعليم سان - سيمون - الى مرحلة عضوية .

صدم كونت بالطابع الفوضوي للعصر الذي يعيش فيه . فالحياة السياسية فيه قائمة على فكرة السيادة الشعبية ، وهي فكرة ميتافيزيقية بالمعنى الصحيح . والعالم السياسي تتنازعه ديموقراطية فوضوية وأرستقراطية رجعية . والعلم يخلو من التنظيم ، والعلماء ضحايا ما يسميه التخصص المشتت dispersive وفضلا عن ذلك فما برحت الفكرة الميتافيزيقية من العلة المسيطرة على عدد كبير من العلوم .

المشكلة بالنسبة اليه هي إعادة اقرار التضامن والاتصال ،

أعنى إعادة تحقيق تماسك النظم في نهاية الأمر . فهدفه سياسى قبل كل شيء ، كهدف أفلاطون في « الجمهورية » ، ولكنه يرى - شأنه في ذلك شأن أفلاطون - أنه لا بد من أجل تحقيق الاستقرار السياسى ، من افساح مكان لعلم لم يوضع بعد ، وهذا العلم قد تنبأ به مونتسكيو : وأعنى به علم الوقائع الاجتماعية . وقد كان اكمال العلم بعلم الاجتماع ، واقامة المجتمع على العلم ، هما الهدفان اللذان اتجه الى تحقيقهما كونت ، بل هدفه الوحيد . فلو أن المجتمع تأسس على النحو الذى يقصده ، لأمكن قيام علم للوقائع الاجتماعية ، ولا يمكن اقامة مجتمع على النحو الذى يتشده الا اذا كان هناك علم للوقائع الاجتماعية . وهذه حلقة مفرغة ، ولكنها موفقة ، اذ أن الروح العلمية والروح الاجتماعية تنطوى كل منهما على الأخرى . فمن الممكن تحقيق الاثنين دفعة واحدة ، كل بواسطة الأخرى .

ولقد كان هناك ابتداء من القرن الرابع عشر ضرب من الفوضى يشيع في السلطة الروحية ، ويمثل القرن الثامن عشر النقطة التى وصلت عندها فلسفة متهافئة بطبيعتها الى أشد حالات ضعفها - كما يمثل ذلك القرن تمردا للعقل ضد النظام والقلب ، واتصالا للروح السلبية . وقد كان هدف كونت هو إعادة مكانة السلطة الروحية قبل كل شيء .

ولا بد لذلك من الجمع بين فكرتى التقدم والنظام . مع أن القامدة حتى ذلك الحين كانت هى أن يقف أنصار النظام ضد التقدم ، وأنصار التقدم ضد النظام .

بيد أننا لو لاحظنا العقل الانسانى : من وجهة النظر الاستاتيكية والديناميكية (السكونية والحركية) على السواء - أثناء تأديته وظائفه ، وفي تعاقب حالاته - لاستطعنا أن نؤكد هذا الاتحاد (بين التقدم والنظام) .

فلو أننا لاحظناه أثناء تاديتة لوظائفه ، لكان لدينا تصنيف العلوم التي يضع كونت عند قاعدتها الرياضيات ، التي هي وفقا لتصور الرياضيين - الفلاسفة في القرن الثامن عشر ، أول العلوم الطبيعية وهي في الوقت نفسه أداة للمعرفة .

ويعد علم الفلك - من حيث ابتعاد موضوعات بحثه ، وتقديمه لمواقف مبسطة - تطبيقا للرياضيات . وبالتالي فهو العلم الثاني ، وما علينا إلا أن نمضي في هذا السبيل مرتبين العلوم طبقا لازدياد تعقيدها ، وتناقص عموميتها ، فيأتي بعد ذلك علم الفيزياء ، ثم علم الكيمياء . ثم علم الكائنات العضوية (الفسيولوجيا) ، ثم علم الكائنات العضوية الاجتماعية (علم الاجتماع) .

ولا مكان لها هنا (في هذا التصنيف) لعلم النفس ، الذي ينتقد كونت منهجه في الملاحظة الباطنة انتقادا شديدا ، والذي يجرّد الإنسان تجريدا تعسفيا من بيئته الطبيعية والفسيولوجية والاجتماعية ، ذلك أن دراسة وظيفة ما ، دون دراسة عضوها أمر غير مشروع .

ويرى كونت أننا لا نستطيع أن نرد أي علم من هذه العلوم إلى العلم الذي يسبقه . وهو يعرف النزعة المادية بأنها محاولة لرد الأعلى إلى الأدنى ، وهذه سمة من السمات التي تسمح له بالفرقة بين مذهبه - وهو المذهب الوضعي - وبين المادية . وحين يكتب قائلا أن في الميكانيكا عنصرا غير قابل للتحليل ، فإنه يسير في الطريق الذي يؤدي إلى فلسفة « اميل بوترو Emile Boutroux وهو يتصور - على الأقل في مجال العلوم - نوعا من الطفرة émergence وبذلك يعد سلفا لصمويل الكسندر .

والعلوم مناهج متباينة ، فلا بد مثلا أن تسود المشاهدة

في الفيزياء ، والتجربة في الكيمياء ، والمقارنة أو التصنيف في البيولوجيا ، والتسلسل في علم الاجتماع . ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك أن هذه المناهج تتحد وتتعاون بعضها مع البعض الآخر .

ولا يستطيع كل علم أن يتطور إلا من بعد العلم الذي يسبقه في سلم العلوم أي أن هذا الترتيب ليس ترتيبا منطقيا فحسب . ولكنه أيضا ترتيب تاريخي ، ذلك لأنه إذا كانت الرياضيات والفلك علمين قديمين جدا ، فإن الفيزياء قد نمت في القرن الثامن عشر والكيمياء في أواخر القرن الثامن عشر على يد لافوازييه Lavoisier والبيولوجيا في القرن التاسع عشر على يد بيشا Bichat وبروسيه Broussais ، أما علم الاجتماع فلم يكن من الممكن أن ينمو إلا فيما بعد ، على يد أوجست كونت . فتفكيره يتخذ موقعه في نفس اللحظة التي تكونت فيها الفسيولوجيا والتي صاغ فيها لابلاس — بآدق طريقة ممكنة — تصور الكون الذي ساد العالم الحديث بأسره .

وهذا الترتيب تربيوي أيضا ، إذ أن على العقل الإنساني الفردي أن يحصل هذه العلوم بنفس الترتيب الذي تابعتها به الإنسانية .

فإذا كانت العلوم قد تطورت وفقا لهذا الترتيب ، فهذا معناه أن العلوم الأولى قد وصلت إلى نموها الكامل بأسرع مما وصلت إليه العلوم الأخيرة . والواقع أنه في العصر الذي كتب فيه كونت ، كانت لاتزال هناك تصورات مجردة غامضة في البيولوجيا (مثل فكرة وجود قوة حيوية) ، وفي الكيمياء (مثل فكرة وحدة المادة ، وفكرة القرابة بين المواد ، والنزعة الذرية) .

وهذا معناه أيضا أن أنبل الظواهر تخضع دائما لأقلها مكانة، دون أن ترد إليها .

ويحتوى كل علم على جانب استاتيكي (.سكوني) ، وعلى جانب ديناميكي (حركي) في وقت واحد ، وبالنسبة الى علم الاجتماع يكون قوام الجانب الاستاتيكي هو تأكيد النظام الاجتماعي المؤسس على الدين والملكية والاسرة واللغة . وفي كل الأحوال يكون خضوع الديناميكي للاستاتيكي ، والتقدم للنظام ، علامة على العصور العضوية (organiques) ، وهكذا نرى ان هذا العنصر هو الذي يفسر الطابع المحافظ ، بل الرجعي في فكر كونت .

ولكن علينا الآن ان نكمل هذا الراى عن ترتيب المعارف وعن النظام الاجتماعي بما يقوله لنا كونت عن الفكرة المكملة ، واعنى بها فكرة التقدم . فلا بد من الجمع بين تصنيف العلوم وبين القسانون الديناميكي العظيم الذي وضعه كونت ، اعنى قانون المراحل الثلاث . ويقول كونت : ان ثمة رابطة بين قانون التصنيف الذي بحثناه وقانون التسلسل الذي سنبحثه . اذ من طبيعة العقل الانسانية الا تذهب مباشرة الى الوضعية المثالية للعلم ، وانما هي تمر بمراحل ثلاث : اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية . وهذه المرحلة الأخيرة هي وحدها المرحلة العلمية . أما المرحلة اللاهوتية التي يفسر فيها الناس الأشياء جميعا بتدخل ارادات اعتبارية فهي المرحلة الأولى ، اذ انها افتراض تلقائي ، وهي أبسط افتراض يمكن أن تتصوره العقول الانسانية في تلك المرحلة . وهذه المرحلة التي تبدأ بالمرحلة الوثنية (الفتشية) تنتقل الى تعدد الالهة (الشرك) ثم الى التوحيد الذي يقربنا الى المرحلة التالية بما فيه من وحدة شاملة ، ومن تجريد من نوع معين . والمرحلة اللاهوتية تطابق بوجه عام مرحلة البابوات والأباطرة والملوك من الناحية الاجتماعية . ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الميتافيزيقية . ويقصد كونت بذلك حالة ذهنية تسودها تفسيرات تلجأ الى الخصائص الغيبية كالقوة التنويمية la vertu dormitive عند مولير ، أو الخوف من الفراغ عند بعض الفيزيائيين المتخلفين في

القرن السابع عشر . ونفس هذه الطريقة في التفكير التي تتسم في العلم بفكرة العلية ، وهي فكرة فردية يرى كونت أنها ميتافيزيقية ، وبمقتضاها تنتج واقعة أخرى - نفس هذه الطريقة تنعكس في تنظيم اجتماعي تسيطر عليه فكرة ميتافيزيقية وفردية بدورها ، واعنى بها فكرة القانون .

ويتيح القانون الديناميكي للاحوال الثلاث التنبؤ بما ستكون عليه المرحلة الأخيرة ، وهي المرحلة الوضعية ، كما يتيح تعريف العلم الوضعي الذي ذكرنا مجالاته المختلفة من خلال تصنيف العلوم . ففي المرحلة الوضعية تتحكم فكرة الرابطة والقانون ، التي تحل محل فكرة العلة مثلما يحصل مبدا شروط الوجود conditions d'existence محل مبدا الغائية .

فاذا عرف الانسان القوانين استطاع ان يؤثر في الطبيعة ، وشعار النزعة الوضعية هو « المعرفة من أجل التنبؤ بغية السيطرة » بيد أن امكانية الفعل تتناقص كلما ازدادت امكانية التنبؤ : ففي الفلك تبلغ امكانية التنبؤ اقصى مداها ، على حين تكون امكانية الفعل في البيولوجيا هي الأعظم ، أي أن قابلية النظام الواقعي للتعديل تزداد كلما تعلق الأمر بظواهر أشد تعقيدا .

هذه السمات تسمح لنا بتعريف الوضعية في نظر كونت . فصفة الوضعية تطلق على الواقعي النافع المؤكد المحدد بدقة (على الأقل في حدود معينة من الدقة) . وليس هذا هو كل شيء ، إذ يربط كونت فكرة الوضعية بفكرتين هامتين أخريين : فكرة العضوي وفكرة النسبي . إذ لا ينبغي قط أن ننظر الى العناصر بمعزل عن الكل . وهذا هو السبب الذي ينبغي من أجله أن نتوقف البيولوجيا - في نظره - عند الانسجة tissues ، وعلم الاجتماع عند الأسرة ، وهذا أيضا هو السبب الذي من أجله كانت لكونت نظرة

محددة الى المجتمع في مجموعه بوصفه غير قابل للرد الى الافراد .
ومن ناحية اخرى ، فان كل معرفة نسبية ، نسبية الى تركيبه
العضوى (كما أدرك التجريبيون) ونسبية الى موقعنا في التاريخ
(كما سيدرك انصار هيجل ايضا) .

ولنضف الى ذلك أن الوضعية نزعة واقعية . فهي تسلم
بالفكرة التجريبية والإسكلاتية القائلة انه لا يوجد في العقل شيء لم
يكن من قبل في الحواس ، دون أن تنكر مع ذلك وجود الفروض ودور
الميلول الحسية داخل العلم نفسه ، وهي تتصور العالم الخارجى على أنه
غذاء العالم الداخلى ومنبهه ومنظمه . وهذا العالم الأخير يجب أن
يجعل نفسه المرآة التى تعكس النظام الخارجى بدقة .

وما نحن نرى أننا لم نصل حتى هذه اللحظة الى الحالة
الوضعية الكاملة ، فثمة حزب رجعى *rétrograde* ، تتحكم فيه
التصورات اللاهوتية ، وحزب ثورى تتحكم فيه التصورات
الميتافيزيقية .

على أن كونت يتجه بالتدريج الى اخضاع ما هو حركى لما هو
سكونى ، أى أنه يخضع التقدم للنظام . وهذه احدى الأفكار التى
تتيح لنا تفسير الفلسفة الثانية لكونت ، فهذه الفلسفة تنشأ لديه
بتأثير عوامل متعددة لا تقتصر على ذلك التصور الذى يخضع التقدم
لنظام فحسب ، بل تشمل أيضا فكرة استتعال التركيب
(*synthèse*) الموضوعى ، أعنى ارجاع العلوم الى العلوم
الأدنى والأبسط ، أى الى الرياضيات ، ولما كان من الضرورى ايجاد
مركب ، فإن هذا المركب لن يعود ممكنا الا تحت سيطرة وجهة
النظر الأعلى ، وهى وجهة نظر العلم الأخير ، أعنى علم الاجتماع ،
أو علم الذات ، وفى هذه الحالة سيكون ذلك مركبا ذاتيا .

والواقع أن فكرة المركب الذاتي هذه هي التي تفسر إخضاع العلم للمجتمع ، وهذا الخضوع يؤدي بكونت الى فرض حدود غريبة على العلوم . فهو لا يعتقد انه من المفيد في علم الفلك دراسة النجوم الموهلة في البعد ، وبذلك يستبعد علم الفيزياء الفلكي l'astro-physique . وفي الفيزياء يرى أنه لا ينبغي أن نذهب الى ما وراء درجة معينة من التقريب . والواقع أنه كان يقول - ولقد قال بالفعل - ان الافراط في الدقة لا يتمشى مع وجود القوانين ، وفي هذه النقطة كان تفكيره تنبؤيا الى حد ما . وهو لا يريد أبحاثا في تركيب المادة . كما يحمل من ناحية أخرى - على حساب الاحتمالات . وفي البيولوجيا كان ينزع الى تحريم التجربة ، والبحث الكمي ، ويريد أن يقصر الدراسات على الأنسجة والأعضاء . أما الخلية فكانت تبدو له كأنها ضرب من التجريد الميتافيزيقي . وفي علم الاجتماع لم يكن يريد بحثا في أصل المجتمعات .

وينبغي أن نضيف الى الأسباب التي قدمناها لهذه الفلسفة الأخيرة لكونت - الدور الذي يعزوه الى ما يسميه التأثير الملائكي لكلوتيلد دي فو Clotilde De Vaux تلك المرأة التي أحاط ذكرها بضرب من التقديس .

ففي هذه الفلسفة الأخيرة يستحدث كونت نوعا من العبادة الاجتماعية ، أودينا للموجود الأعظم ، ويعلن هذه الصيغة الثلاثية : الحب مبدأ ، والنظام أساسا ، والتقدم هدفا . فالقلب الذي يتجسد في « انشغالة » (عند النحل Prolétaires) وفي النساء هو ما ينبغي أن يرشدنا قبل كل شيء . وعلى العقل أن يخضع له ، والواجب أن « نعيش للغير » .

ويتجه كونت شيئا فشيئا صوب النزعة المحافظة ، وفالنظام

المصطلح لا يمكن أن يكون قوامه سوى العلو بالنظام الطبيعي الى الكمال ، . « وحرقتنا الحقيقية تنتج عن خضوع شريف ، . وهو في نزعتة التجريبية التنظيمية يزداد بالتدريج ميلا الى اخضاع الأحياء للأموات ، أعنى للتراث . والواقع أن نداءه للمحافظين ورسائله الى نابوليون الثالث الذي يرى فيسسه « ممثلا للمرحلة الديكتاتورية ، الفرنسية بحق » ، وفكرته القائلة ان سيادة المجالس النيابية قد انتهت الى الأبد . . هذا كله يسمح بالحكم على الطابع المتداعي الذي تتسم به فلسفته السياسية ، حتى لو اعتقدنا أنه يطالب بتحقيق أشكال سياسية جديدة .

ومن الطريف أن نقارن بين كونت وهيغل ، وذلك في حدود معينة على الأقل . فكل منهما يرى أن الروح الانسانية كأنما تسير بطريقة ذات ايقاع ثلاثي ، وكل منهما يعد من فلاسفة المجتمع ومن فلاسفة التركيب ، وكل منهما يضعنا من جديد في موقعنا التاريخي ، وكل منهما يؤكد أن الفكرة المطلقة أو الشاملة وفقا لمصطلح الثاني ، والأفكار وفقا لمصطلح الأول ، تقود العالم ، وكل منهما يعتقده على الرغم من نزعتها النسبية أنه قد ختم بمذهبه تطور الانسانية كله (١) .

(١) قدم أميل بريه في كتابه «تاريخ الفلسفة» عناصر هذه المقارنة ، فكونت وهيغل يكافحان تجريدات النزعة الفردية ، أحدهما يناضل ضد ماهو صوري في مذهب كانت وماهو غير محدد في مذهب فشته ، أما الآخر فيناضل - متابعا في ذلك سان سيمون - ضد ماهو انحلافي في افكار القرن الثامن عشر الفرنسي . وهكذا ترى قانون التبادل alternance يتجلى بأوضح صوره ، وهو القانون الوحيد الذي يعترف له أميل بريه بالقيمة بالنسبة الى نظام معاقب المذاهب ، والذي ربما كان يعبر عن ماهية كل تفكير . وكل من هيلين الفيلسوفين يفكر أيضا بطريقة ثلاثية أو ثلوتية . بيد أن هيلين السمتين : معارضة النزعة الفردية والطريقة الثلاثية في التفكير - تربطان بفكرة ، أو الأخرى بموقف أشد عمقا : لكل منهما كان يشعر ، أو المعتقد أنه كان يشعر ، بأنه في =

ولقد كان تأثير كونت هائلا : ففي انجلترا أثر في جون
ستيوارت مل ، و ج . ه . لويس ، والروائية جورج اليوت ،
وهربرت سبنسر ، وفي فرنسا أثر في بعض البرجعيين ، وفي علم
الاجتماع الفرنسي في آن واحد ، وفي أمريكا اللاتينية أثر في عدد
كبير من الأتباع . غير أن هذه الأسماء نفسها تكفى لبيان أن ذلك
التأثير لم يكن في اتجاه واحد . فحتى قبل وفاة كونت ، كان من
الممكن التمييز بين الوضعيين الذين يتابعونه حتى مذهبه الأخير ،
وبين آخرين - من أمثال ليتريه - لم يشاءوا أن يحتفظوا من فلسفته
إلا بالشطر العلمى ، أعنى الاعتقاد بأن المعالم العقلى محدود ،

— المرحلة قبل الأخيرة من التاريخ ، وأنه يمهّد للمرحلة الأخيرة أو يفتتحها، وهي
الدين المطلق والفلسفة المطلقة بالنسبة إلى أحدهما ، والفلسفة الوضعية ودين
الإنسانية بالنسبة إلى الآخر . وهما ينسبان إلى اللحظة التاريخية التي وجدا
فيها مكانا مميزا ، لأن هذه اللحظة هي بفضلها لحظة مجيء الحق . وفي وسع
المرء أن يقول أن نزعتهما النسبية تحد بفروعهما الناشئ عن اعتبارهما نفسيهما
نبيين . وهذه سمة تصادفها في كل مذاهب هذا العصر .

وعدا مايفسر — بطريقة جبروتية طريقة تفكير هيغل الثالائية ، وقانون لاأحوال
الثلاثة عند كونت . فهما يشعران أنهما في مفرق الطرق الحاسم الذى يتولد
فيه المضموى من النقدى — وهو فكر عضوى جديد يختلف عن الفكر المضموى
البدئى . وقد كانت ألمانيا المنقسمة التى ألقى هيغل نفسه أمامها في شبابه،
والعلم والمجتمع المشتمين اللذين وجد سان سيمون وكونت نفسيهما الزامهما ،
كانت هذه وذلك بالنسبة إلى أرواحهم علامات على ضرورة قيام مركب *synthèse*
ولقد وجد كل منهما في استعادة ذكرى المصور المضموية والقول الموحدة تفسيرا
لا يشعر به من حزن أو غضب إزاء حالة النشئت التى كانت سائدة في عصره .
وكل من كونت وهيغل ينهى مرحلة الانتقال بمركب ذاتى ومضموى في آن
واحد . وانواقع أنهما يوحدان بين الذات والموضوع ، ذلك لأن «المركب الذاتى»
عند كونت يصحبه تأكيد — حاضر تديبه دائما — بأن اللومى لن يبعث النظام في
داخله إلا إذا جمل من نفسه مراة للخارج . كما أن فلسفة هيغل فلسفة
للومى ، ولكنه يشرى من جميع مكاسبه وتمرداته وتجاربه التى يقوم
بها »

ونظرية العلم بوصفه مجموعة من العلاقات ، ويمثل ليفي برون
وبيلو اتجاه آخر ، اذ حاولا ابتداء من تفكير كونت ، أن يقيما
علما للعادات الأخلاقية في حالة الأول ، ومذهباً أخلاقياً في حالة
الثاني .

ونستطيع أن نعد الفزيائي مانخ ، والوضعيين المنطقيين ورثة
لأحد اتجاهات فلسفة كونت ، بصورة جزئية على الأقل .

ومن الممكن أن نذكر العالم الفسيولوجي كلود برنار
Claude Bernard والكيميائي برتلو Berthelot على أنهما
يجسدان حركة العلم . فكلود برنار - على الرغم من عدائه للتفسيرات
القائمة على القوة الحيووية ، وعدائه لفكرتي العلة الأولى والعلة
الغائية - يؤمن بعدم قابلية الظواهر الحيووية للرد الى ظواهر
أخرى ، كما كان يؤكد في علم المناهج دور الفرض l'hypothèse .

ولقد تأثر « تين » بكونت ، ولكنه كان ينشد على الأخص -
القيام بربط بين نزعة كوندياك التجريبية ، ونزعة اسبينوزا
وهيجل الواحدية المثالية monisme idéaliste . وكان يريد أن يبدأ
من وقائع صغيرة جداً ، وأن يمضي في التحليل مثل كوندياك ، لكي
يصل مع ذلك الى تركيب واسع synthèse أوحى اليه هيجل
بفكرته .

ويستمر علم النفس المستلهم عنده من كوندياك وهيوسوم
والايدولوجيين ، تحت مستوى علم النفس عندهم ، اذ نراه يرد
الاحساسات الى كثرة من الذبذبات الأولية . وهو يحاول بطرق
مصطنعة معقدة من الأثيلة ، ومن البدائل والتبسيطات ، ومن
الهلوسات أن يبنى حياتنا النفسية التي تظل في أعماقها جميعاً
من الصور . وبذلك تصل الى الصيغة المشهورة : « الأنا نسيج
متشعب من الصور » ، فليس الأنا سوى التوند المستمر المتجدد

لمجموعة بعينها من الصور المتميزة ، وهو سلسلة من الأحداث ،
وينور «تين» على كل التجريدات الحاوية التي استخدمها تلاميذ ميندى
بيران ، كأفكار القدرة والوجود والجوهر . وليس الأنا وحده هو
الذى يتألف من سلسلة من الأحداث ، بل الأمر على هذا النحو
أيضا بالنسبة الى العالم كله ، الذى يشبه ألعابا نارية تصعد ثم
لا تلبث أن تهوى فى العدم . فالعالم عند تين - كما هو عند مل -
ليس الا سلسلة من الاحساسات الممكنة ونزعتها التجريبية انما
هى ضرب من المثالية التجريبية .

وهو يريد - من ناحية أخرى - أن ينتقل الى قلب المنبع
الكل ، وأن يرى كيف ينبثق منه ، « عن طريق قنوات متميزة
ومتشعبة السيل المتدفق الأزل للأحداث ، والتتابع اللامتناهى
للأشياء » . اذ كان يعتقد أنه « فى أعلى مكان من الأثر المضى الذى
لا سبيل الى بلوغه - تعلن البديهية الأزلية ، ويؤلف الترداد الممتد
لهذه الصبغة المبدعة ، بتموجاته التى لا تنفد - هذا الكون الهائل ،
وهكذا تتطابق صيغة دالمبير مع « الفكرة » المطلقة عند هيغل .

وبهذا الجانب من مذهبه الذى يتبدى لنا فيه ذهننا استنباطيا ،
وان كان قد تمثل لنا من قبل ذهننا استقرائيا ، بهذا الجانب ، ترتبط
نظريته عن الخصائص العامة *caractères généraux* . وهنا نرى
نزعة تين الاسمية *nominalisme* وقد تحولت الى نوع من الواقعية
التي تذهب الى أن الأنواع والأفكار العامة موجودة فى الأشياء ،
ويصبح الجزء الذى ظهر فى بداية الأمر على أنه مجرد اشتقاق -
خاصية مولدة *propriété génératrice* كما لاحظ اميل برييه
بحق - وينتظم ما كان يبدو لأول وهلة مجرد سلسلة من الأحداث
فى مجموعات مركزة من الخصائص . وعلى هذا النحو يفسر
تين - بوصفه مؤرخا للأدب والفن - لافونتين وراسين والنحت
الاغريقى وشكسبير ، ويميلتون على أساس الجنس ، والبيئة والعصر ،

وبهذه العناصر نفسها يعرف الروح الشامبانية * l'esprit champenois والروح الكلاسيكية ، والروح الهلينية . والروح الانجليزية .

فعلى الرغم من أنه ينزع الى رد الوقائع جميعا الى سلاسل ، فإنه لا يستطيع أبدا أن يتخلص من ذلك الشعور الطاغى لديه ، بهذا « العالم الرائع المتحرك » وهذه القوضى الصاخبة من الأحداث المتقاطعة ، وهذه الحياة التي لا ينقطع تدفقها ، المتميزة بالتنسوع والمرونة اللامتناهية » .

وهكذا يتصارع في نفسه - دون انقطاع - نزوع الى الصرامة ، وثروة عظيمة من الصور ، كما تتصارع فيه الروح الاستقرائية مع الروح الاستنباطية، ومع نوع الحدس ، لا بالخصائص المجردة فحسب ، بل بالخصائص المجردة منظورا اليها من خلال العيني .

وكان تأثيره في الأدب عظيما : من فلوبير وليكونت دي ليل Leconte de Lisle الى باريز Barrès وبروست ، كما كان تأثيره في الفلسفة عظيما ، وذلك على الأقل بوصفه تأثيرا عكسيا ، إذ أن من العوامل التي أدت الى ظهور البرجسونية أنها كانت رد فعل على تين . وينبغي أن نضيف الى هذه النقطة أن فكر «تين» يتيح لنا في بعض الفقرات أن نتنبأ - على نحو لا يخلو من مفارقة - بما سيظهر لدى خصومه المقبلين من تأكيد لفكرة الاتصال ، فقد كان تين يقول ان الأنا شيء واحد متصل . فنحن لا نفصل الأحداث بعضها عن البعض الآخر الا لتيسير الدراسة فحسب. ولكن الواقع أن الكل يسبق تقسيمه . . وليس الأنا الا شريحة مقطوعة من

(*) نسبة الى الشامبانيا ، وهي منطقة في فرنسا شرقي باريس .

النسيج الكلى « . » وما الواقعة سوى شريحة اعتباطية تقتطعها حواس أو يقتطعها وعى من النسيج اللامتناهى المتصل للوجود . »

وقد استمر علم الاجتماع بعد أوجست كونت متخذاً أشكالاً متباينة ، فارتبط باتجاه « ليبلاى Le Play علماء اجتماع تقليديون ، بينما أقام تارد Tarde علم نفس على فكرة الأفعال المتبادلة بين الأفراد ، وأكد «اسبيناس» ثم «دوركيم» و «ليفى برول» بخاصة وهما من ورثة كونت المباشرين - أهمية الوعى الاجتماعى من حيث أنه متميز عن وعى الأفراد كل على حدة . وتقتون ملاحظات دوركيم بحب وخوف دينيين ازاء روح المجتمع ، كما تقتون بميكانيزم المجتمع عنده فكرة علو المجموع *transcendance de l'ensemble*

أما ليفى - برول فقد كان يحاول أن يجعل تصورات دوركيم أكثر مرونة ، بل كان يناقضها أحياناً ، وأقام نظرية للوعى البدائى على تصور المشاركة *la participation* ؛ وهى نظرية تقول بتميز العقلية ، قبل المنطقية *pré-logique* عن عقليتنا المنطقية تميزاً عميقاً . أما موس Mauss فقد أعاد تركيب الأطر السحرية التى تتحرك فيها المجتمعات القديمة بقوة العلم والتعاطف الحديثين ، وشيد جرفتش Gurvitch علم اجتماع تتحد فيه فكرة كثرة الجماعات بفكرة تعدد التركيبات والمستويات فى تأكيد للوحدات المتحركة العينية التى هى فى الوقت ذاته ضروب من :وعى الجماعى المباشر .

بعد « تين » استمر علم النفس عند ريبو Ribot وبير جانيه Pierre Janet وجورج دوما Georges Dumas . وقد قام هؤلاء بتحديد معالم علم نفس تجريبى ، ويقترّب الأول على وجه الخصوص بنظريته عن أنواع السلوك من « السلوكية » الأمريكية . ويمكن أن يعد بينيه Binet من جهة أخرى واحداً من مؤسسى علم النفس الذى يستخدم الاستقصاءات *enquêtes* . أما ف .

بولان F. Paulhan فانه يضع تخطيطا اجماليا لعلم نفس
اقرب الى الملاحظة الباطنية .

وقد سيطر على القرن الثامن عشر الصراع الناشب بين
احزاب ثلاثة : حزب الموسوعيين المعتدلين الذين يتحدث فولنير
باسمهم ، وحزب الموسوعيين الماديين ، وحزب جان جاك روسو .
واستطاعت الوضعية ان تستخلص - بمعنى ما - الحقائق المتضمنة
في النزعة الفولتيرية ، وفي النزعة المادية ، وفي النظريات التي
يقول بها صاحب مذهب الألوهية الطبيعية ، والنظريات التي يدعو
اليها الملحد . وبفضل هذه النزعة الوضعية حدث تقدم عظيم
صوب الوضوح ، ومن الصحيح ان بعض الأفكار الرجعية في المجال
الاجتماعي - قد منعت كونت على ما يبدو من صياغة نظرية
مقبولة .

ويمكن تعريف الاتجاهات الأخرى على أساس موقفها من
الوضعية سواء أكانت تنزع الى التخفيف من حدتها ، كما هي الحال
عند رينان أو كورنو ، أو تهاجمها هجوما مباشرا ، كما هي الحال
عند الميتافيزيقيين الروحيين .

فلقد أبرز رينان العنصر التاريخي للأشياء تحت تأثير دراساته
التاريخية - التي كان فيها بدورها متاثرا - جزئيا - بالرومانتيكية
الألمانية ، وهو يرى أن التاريخ انتقال من حال الى حال ، وعماهية
الأشياء هي الصيرورة ، أو الزمان . وهو يقول ان النفس هي
الصيرورة الفردية ، مثلما أن الله هو الصيرورة الكونية .

وكان كونت يقول ان الدقة المفرطة تقضى على القوانين ، وهذا
ما يتوله رينان أيضا ، وان يكن ذلك في اتجاه آخر مختلف تماما ،
فقد نصب نفسه مدافعا عن عدم الدقة وعدم الاتساق ، فهو
يطالب - كما طالب فيرلين فيما بعد - بالفوارق الدقيقة ،

وبالرغافة « فى الآراء واللمحات ، والأيام والتمهيدات ، والملامح ،
والمظاهر » . وكتب قائلا : « الغامض هو الحقيقى ، الا فى الهندسة ،
وما خطوط العالم الكبيرة سوى تقريب ، وليست الحقيقة الا توفيقا
بين عدد لا متناه من الأشياء » . وصيرورة العالم ما هى الا شبكة
واسعة تمتزج فيها آلاف العلل وتتناقض ، ولا تبدو فيها الحصيفة
النهائية أبدا متفقة اتفاقا كاملا مع القوانين العامة التى حاولنا
استنباطها منها . وهو يلتقى بفكر كورنو حين يقول : « لا تكون
القوانين صادقة الا فى حالة وسطى معينة : أما الحالة الحاضرة
فليست الا حالة جزئية ، فلا وجود الا لحالات فردية » .

ولقد كان رينان عالما عظيما ، ولكنه لهذا السبب لا يؤمن
بالطابع المطلق للعلم . ومع ذلك فمن الصحيح أنه يؤمن بالعلم
أكثر من إيمانه بالمعجزات ، ويتحكم فى فكره ، الذى يختلف اختلافا
تاماً عن فكرى كونت وتين - مفهومهما اللامتناهى والمتصل ، بينما
يتحكم فى فكرهما المثل الأعلى للرياضيين والفيزيائيين ، على الرغم
من كل تلك الأهمية التى يضفيانها على التاريخ . ففكر رينان
تسيطر عليه العلوم التاريخية . وبفضل التاريخ ، وعلم اللغات ،
وبفضل علم الأديان ، كان يريد أن يبلغ ما هو بدائى ، تلقائى ،
غريزى . وقد قارن د . باردى D. Parodi فى دراسة متعمقة
بين التعريف البرجسونى للحدس وبين عبارة مثل هذه : « قليل
من التفكير قد يقتل الغريزة ، أما التفكير الكامل ، فقد يعيد
الحياة الى عجائبها (عجائب الغريزة) بدرجة أعلى من الوضوح
والتحديد » . اذ ينبغى على المؤرخ أن يستخدم أساسا ملكاته فى
التعاطف . وعليه أن يكون متعاطفا « تعاطفا عميقا » مع ما يدرسه .
وهكذا يعم بحث المناضى - كما تصوره ميشليه Michelet
وكينيه Quinet بضرب من الحدس .

« ان ظواهر الوعي الغامض هي المجال الخاص بالله » في مثل هذه الجملة نشاهد الطريق الذي يسلكه التأمل ، مبتدئا من الرومانتيكية . ومنتهيا الى موضع قريب كل القرب من برجسون . وحين يكتب رينان قائلا : « الاستقلال الذاتي الكامل ، الابداع الباطن ، الحياة ... هذا هو قانون الانسانية » نرى كيف تبدو هذه الجملة وكأنها تحتل موقعا بين برجسون مؤلف « التطور الخالق » وبرجسون مؤلف « منبع الدين والأخلاق » فقد كان لدى رينان دائما احساس بقوة هي في نظره قوة محايدة باطنة في الانسانية تدفعها صوب وعي يتزايد باستمرار . وهذه القوة تعبر عن نفسها في افراد أكثر مما تعبر عن نفسها في مجموعات . وهذه نقطة من النقاط التي يتميز بها عن هيجل .

ولما كان رينان موزعا بين العلم الذي يريده مبددا للأوهام ، وبين الحاجة أو الحنين الى تلك الأوهام التي يحطمها ، فقد احتفظ في نفسه بالشعور الديني ، بيد أنه شعور ديني مستقل عن كل شكل . وفي هذه النقطة يمكن أن نربط بفكره فكر واحد من كبار خلفائه هو « الفرد لوازي » Alfred Loisy .

اما نقد العلوم كما يتصوره كورنو فيؤكد فكرتي الاحتمال probabilité والانفصال discontinuité . فالاحتمال هو وسيلتنا للتعامل مع الواقع ، وهو أشبه ما يكون ببرهان ، اما الانفصال فبين مجالات الواقع ، غير أن الاحتمال يقسوم على نوع من النظام الداخلي في الأشياء ، والانفصال ليس انفصالا لا نظام فيه . فمن طريق الاحتمال يستطيع العقل أن يتقدم شيئا فشيئا في معرفة الواقعي دون أن يردده الى نفسه (أي الى العقل) . بيسد أن هناك دائما مجالين يفلتان منه : مجال الحياة ، ومجال الحقائق الدينية .

واذا كان كورنو على اتفاق مع كونت حول بعض النقاط ،
 وإذا كان كل منهما يؤكد انفصال مجالات المعرفة ، فإنه يختلف
 معه حين يعزو الى فكرة الاحتمال مثل هذا الدور الكبير ، وحين يؤكد
 عدم قابلية الحياة لأن ترد الى شيء سواها . ومن المؤكد أن نقد
 العلوم الذي قام به كورنو اشد مرونة - وإن لم يكن أعمق - من
 نقد كونت .

ومن الممكن أن نقارب بين دوران دي جرو Durand de Gros
 وبين كورنو عن طريق تصور الأول لدراسة الحياة بوصفها مكونة
 من مراكز من الوعي متعددة .

فإذا أردنا أن نتعقب تطور فلسفة مين دي بيران ، وجدنا
 هذا التطور عند رافيسون Ravaisson ولاشلييه Lachelier
 وبوترو Boutroux . وهو عند الأول يمتزج بتأثير شلنج ، وعند
 الآخرين يتحد بتأثير مفكرين آخرين وخاصة بتأثير ليبنتس وكانت ،
 وهذا الطريق هو الذي يمكن أن يؤدي بنا مباشرة الى فلسفة
 برجسون ، على حين أن مفكرين آخرين متأثرين بكانت أكثر من
 تأثرهما بمين بيران - هنا فوييه Fouillée ورنوفيه Renouvier
 يبقيان بمعزل عن هذا التيار ، ويتناقض تأثيرهما أو يضيع ، أو
 يستمر - في حالة ثانيهما - عبر المحيط ، في تفكير فيلسوف كوليم
 جيمس .

تكونت فلسفة رافيسون بتأثير عوامل متعددة ، فهو يستبقى
 من الفلسفة الارسطية التي يدرسها بوصفها مفسرا شاعريا ، بقدا
 ما يدرسها بوصفها مؤرخا وفقيها ، بفكرة ترتيب تصاعدي يشيع فيه
 الانسجام ، وبغكر يعمل عن طريق الجلب كما يحتفظ منها
 بالاحساس بالفردية . ومن شلنج ، يحتفظ بفكرة الحدس العقل
 وبالعناصر الجمالية التي غدت هذه الفلسفة الرومانتيكية . أما
 ليبنتس وبيران فقد أمداه بتصورهما الديناميكي للمجهود ، وهو

يحتفظ من دى ستال De Stahل ومدرسة مونتبلية Montpellier
بوجهة النظر الحيوية vitaliste الى الأشياء •

ومن وراء هذه المؤثرات جميعا ، هناك تأثير كبار النحاتين
اليونانيين وتأثير ليوناردو دافنشى • فأين نستطيع أن نفهم التصور
الأرسطى للصورة ، وفكرة ليبنتس عن التمثيل بوصفه كثرة
تشاهد في الوحدة ، وفلسفة شلنج كلها ان لم يكن ذلك في الفن ؟
ويدرس رافيسون فكرة الرشاقة grace ذلك النسوع من الموهبة
الحسية التي تتجلى في الأعمال الفنية الكبرى ، والتي تجعل من
النفوس المتمثلة نفوسا محبوبة لأنها تبدو محبة • فهو يحاول ،
مسترشدا بدراسة الفن ودراسة الحياة أن يدرك من وراء الأشياء
حركة اله محتجب ، ومن وراء تعرجات الأشياء الحية ، الصيغة الخفية
التي تجسدها وتظهرها ماديتها • ولما كان تمثال من المرمر يتيح لنا
ادراك هذه الوحدة الروحية ، فإن رافيسون يقول لنا انه من مثل
هذا التأمل يمكن أن تنبثق أمام عيني الفيلسوف الصادق حقيقة
مركزة تركيزا أشد مما قد يجده بصورة مشتتة في بحث فلسفي
بأكمله • فلا وجود لجوهر ميت ، وإنما هناك بالأحرى نشاط
وفاعلية ، وهو يرى أن الأنواع الحية تنزع - بوسائل مختلفة -
صوب أغراض واحدة ، ويشبه الكون بلحن هائل ، ولهذا ينبغي
أن نبحث من وراء المظاهر عن « الأغنية التي تصنع الصور » •

وثمة ظاهرة قد أعطته مفتاح الظواهر جميعا : ليست العادة
habitude عاملا على التشبث والتخسريج exteriorisation ؟
السنا بواسطتها ندرك في أنفسنا ذلك النوع من الهبوط والتراخي
الذي يتألف منه الكون على حد قول الأفلاطونيين المحدثين ؟ وإذا
كان الأمر على هذا النحو ، فينبغي أن نصعد فيما وراء العادة
لنلتصق الوحدة الروحية الكامنة في أعماق الأشياء ، ولكن ، لا بد
أن نلجأ الى العادة لكي نفسر كيف تتجه تلك الوحدة صوب

التجسيد المادى la matérialité وعندئذ تبدو المادة عقبة حين لا يتم التحكم فيها ، و «الاجسام المحسوسة تثقل حركتنا» . ويقول لنا رافيسون فى جملة شهيرة ردها برجسون : « ان مادية الاشياء تضع فينا النسيان » .

ويستكمل رافيسون فلسفته التى يعرفها بأنها واقعية روحية ، بنظرية فى الحماسة والبطولة ، فعن طريق هاتين الصفتين نبلغ على نحو افضل قلب الواقع « أعنى تلك النفس المتحركة ، روح النار والنور » .

أما بحثه الذى يواصل به بحث شلنج فى الحس العقلى الذى يعرفه بأنه رؤية عينية وفردية للروح - فيقربنا كل القرب من فلسفة برجسون الذى طاب له أن يشيد بفضل رافيسون فى خطاب القاء أمام أكاديمية العلوم الأخلاقية .

وأينا أن هناك سمات كثيرة من فلسفة رينان ، بل وصفة من صفات فلسفة « تين » - وهو أمر أشد مفارقة - كانت تتيح لنا التنبؤ بفلسفة برجسون . ومع ذلك ، فقد امتزج دائما بفلسفة تين عنصر ينتسب الى القرن الثامن عشر ، وامتزج بفلسفة الالفين معا عنصر نابع من هيجل . وقد كان المفكر الذى درسناه لتونا - وأعنى به رافيسون - خاضعا لسيطرة فكر شلنج . ولقد كان لابد للفلسفة الفرنسية من أن تتحرر من الاقتنان بهذين الفيلسوفين العظيمين ، ولا سيما هيجل ، اذا أرادت أن تصبح مذهبا للفعل والحرية الفرديين .

وعلى هذا ، كان لابد للمفكرين الفرنسيين أن ينقلبوا ضد كونت وهيجل فى آن معا . ولقد كان ذلك صراعا مزدوجا ، غير أن من السهل جدا تصوره ، فرغم اختلاف هذين المفكرين حول نقاط معينة : اذ يؤكد الاول التطور ، بينما ينكره الثانى الى

حد ما ، فإن هناك سمات كثيرة مشتركة بينهما ، اذ أن الاثنين
معا يخضعان الفرد ، للموجود الأعظم ، الذى هو فكرة فى حالة
الأول ، ولل فكرة المطلقة Idée منظوراً اليها على أنهما موجود
أعظم فى حالة الثانى .

وفى هذه اللحظة بالذات ، يظهر تأثير كانت على الفلسفة
الفرنسية فى أقوى صورهِ ، وقد أفاد هذا التأثير أعظم الفائدة فى
تحرير تلك الفلسفة من سيطرة كونت وهيغل ، ولكننا سنرى لماذا
لم يكن هذا التأثير موفقاً تماماً عند فوييه Fouillée ورنوفييه
Renouvier على الرغم مما أتاح لكل منهما الحصول عليه من
نتائج شائقة - وإن تكن موضع جدل .

واذ يدرك فوييه أن عالم الظواهر - وفقاً لتصور كانت -
هو عالم الحتمية ، واذا يريد مع ذلك الإبقاء على فكرة الحرية - فإنه
يلجأ الى نظرية الأفكار بوصفها قوى idées-forces . وهذا معناه
أن يجعل من مسلمات postulats كانت ، دوافع للفعل ، تصبح
حقيقية لأننا نتصرف طبقاً لها . ومن المؤكد أن هناك شيئاً صادقاً
من الناحية النفسية فى هذه النظرية ، ولكن ، هل هى مقبولة من
الناحية الأخلاقية ؟ أم أنها معرضة لأن تصبح نظرية للوهم قريبة
الشبه من نظرية جيل دى جولتييه Jules de Gaultier .

ومن ناحية أخرى ، كان فوييه يؤيد المذهب الروحى تأييداً
بليغاً متألماً .

ويطور - ابنه بالتبني - جيو Guyau - نظريته فى
الأفكار بوصفها قوى idées-forces - بمزيد من الحساسية .
فهى عنده تعبير عن حاجة الى الأريحية ، بل عن الحاجة الى توسيع
الحياة ، والى التعاطف الشامل ، وهو يتوصل الى مفهوم للحياة ،
مماثل لتصور رافيسون ، ولكن ربما كان أكثر دينامية .

وقد كان لهذا الميتافيزيقي - الذى مات فى شرح الشباب -
الفضل فى أن يقترب كل القرب فى بحثه عن الزمان ، من بعض
نتائج برجسون ، وأن يكون من جهة أخرى ، قريبا غاية القرب -
من بعض أفكار نيتشه العميقة ، عن السخاء ، وعن القوة المتوسعة
expansive وعرامة الحياة .

ومن الممكن تفسير فلسفة رينوفييه - فى شطر كبير منها ،
بعد مرحلة كان واقعا فيها تحت سلطان الهيكلية - من خلال
تأملاته فى أفكار هيوم وكانت . فهو من أصحاب النزعة الظواهرية
phénoméniste ، وهو من أتباع كانت ، ولكن دون اعتقاد فى
الأشياء ذاتها noumènes ، وهو كنتى أيضا دون تأكيد للوجه
السلبى من نقائض كانت antinomies . فلا بد من الاختيار ،
ويرى رينوفييه أننا إذا أردنا أن نختار على نحو يتفق مع قوانين
المنطق ، ومع ما يسميه قانون العدد بوجه خاص - ودع القانون
الأخلاقي فى الوقت نفسه ، فلا بد أن نختار الجانب الإيجابى من
هذه النقائض les thèses . فما نحن أولاء إزاء عالم متناه فى
المكان والزمان ، مؤلف من عناصر لا سبيل الى ردها ، وفى هذا
العالم نشاط حر هو نشاطنا ، يستهل سلاسل جديدة من الأفعال ،
كما أن فيه الها خالقا . ولقد ورث رينوفييه عقيدة المتناهى هذه
من مصادر منها صديقه لوى مينار Louis Ménard الذى يؤمن
بتعدد الآلهة ، كما ورث عقيدة الحركة عن صديقه ليكييه Lequier .

وانا لنجد فى الشذرات التى كتبها « جول ليكييه » صفحات
من أجل ما خطته الفلسفة الفرنسية ، ومن أشدها درامية .

« هو » يرى نفسه واقعا فى هوة ، والهوة تبثت « . و » كما
أن الهوة تدعو الهوة ، فكذلك اليأس يستدعى اليأس » ، وهذه
أقوال تضعه فعلا الى جوار بستان وكيركجورد .

ولقد كان العنصر الدرامي عند ليكييه هو بحثه عن الحرية .
فكيف يمكن أن تكون سلسلتان من الأحداث ممكنتين على حد سواء
في لحظة معينة ؟ وكيف يمكن أن يكون الإنسان حرا اذا كان الاله
موجودا ؟

ان ليكييه يعارض الصيرورة الهيجلية ، فهو يدعو الى
« الفعل » ، لا الصيرورة وانما الفعل ، وبالفعل يصنع الانسان
نفسه » ، ولقد كان التاكيد الذي تمسك به ليكييه هو جعل الشيء
موجودا ، وحدث الفعل المنبثق عنى - حدوثه الى الأبد . . . وهو
يقول معارضا هيجل : « ان حب الحياة يزدري كل تلك الأقوال » .
ويتحول ليكييه صوب « الانا الحى le moi vivant » وعندئذ يشعر
بحريته : « اننى أشعر بحريتي دون أن تكون لى بها أية معرفة » ،
فالحرية هى المفارقة le paradoxe

ان الحرية نور وظل . . ظل « يتجاوز بصورة - لا سبيل
الى تصديقها - حدوده الخاصة » ، فيمتد حتى يصل الى الله ، فيكون
بقعة فى المطلق تحطم المطلق . « الانسان يتدبر ، والرب ينتظر »
والله ينسحب لكى يضمن بحكمته اللامتناهية - استقلال الانسان .

وعن طريق الحرية ، استطيع أن انتقل من الأخلاق الى الدين ،
ولقد كان ابراهيم - فى نظره كما كان فى نظر كيركجورد - علامة
على هذا التحول المفاجئ : « أواه يا له من انقلاب فى الأمور
الانسانية والالهية جميعا » .

وها انذا أصل الى الايمان ، وارتفع عن الحياة العادية ، وعن
الأخلاق . « الايمان انتصار . . ولا بد للانتصار العظيم ، من كفاح
عظيم » وهو بالفعل انتصار عظيم لأن الايمان مبدع للمعجزات .
فيالها من صيغة رائعة تلك التى يقدمها ليكييه الى أحدث

« الفلسفات حين يبين لنا أن للوجود الانساني » استقلالاً من وراء
اعتماده ، واعتماداً من وراء استقلاله » متخذاً لنفسه قاعدة من
« اخلاص المرء لطبيعته » ! »

ويؤمن ليكييه ايماناً راسخاً بالله ، ولكنه يريد - أحياناً على
الأقل - أن يرفض معونته التي لا تقدم اليه دائماً على أية حال
« فإله يتركه لتأمله المتوحد » .

هذه الحرية التي هي شرط الأخلاق - هي أيضاً شرط
المعرفة في نظر رينوفييه ، فلكي نستطيع التمييز بين الحق
والباطل ، فلا بد أن يكونا متصفين بهاتين الصفتين ، بمعزل عن
العلل التي تنتجها ، ولا بد إذن أن يكونا مستقلين عن هذه العلل .

ينبغي إذن أن نختار . . أن نختار الحرية - في حرية ، وأن
نختار من نقائض كانت جانبها الايجابي *Les thèses* ، وأن
نشيد فلسفة الشخص في مقابل فلسفات اللامتناهي والجوهر
الوحيد ، تلك الفلسفات التي يسميها رينوفييه فلسفة الشيء ،
سواء أكانت هي الواحدية المادية أم واحدية اسبنوزا .

وفي عالم رينوفييه ، نجد الامكانية ، وهناك الحرية ، ونجد
الشر ، ونجد عدالة تنتظر من يحققها ، ولكن لا وجود لشيء قدرى
محتوم *fatal* . والتقدم ليس أكيدا كما هو في عالم هيغل ،
وانما نشعر بالمخاطرة خيماً توجهنا .

وتحت تأثير مسونادولوجيا ليبنتس (أي مذهب الذرات
الروحية) أخذ رينوفييه يؤكد شيئاً فشيئاً الاتجاهات الميتافيزيقية
في فلسفته ، ولكن مع احتفاظه بتلك الآراء الأساسية .

وهناك فلاسفة - مثل برونشفيج *Brunschvicg* وبرجسون
- لا يستطيعون التسليم بأن قوييه عندما التجأ الى القوة بوصفها

فكرة ، وريتوفييه عندما جزأ العالم وتخيل عالما أكثر انفصالا discontinu قد حلا مسألة الحرية . ومع ذلك فقد مارس ريتوفييه تأثيرا مزدوجا لم يكن تافها . ففي فرنسا - من جهة - نجد أن هاملان ، حين وحد بينه وبين عدوه هييجل ، أراد أن يشيد بفضله نسقا من المقولات يمكن أن يناقش نسق هييجل ، وينتهي مع ذلك الى فكرة الشخصية والحرية ، وفي أمريكا - من جهة أخرى ، نجد أن وليم جيمس ، حين دفع به في اتجاهه المضاد للهييجلية الى أبعد مدى ممكن ، قد أنشأ بفضله مذهبه التعددى pluralisme وتقبل جوانب معينة من فكرة العلاقات في مذهبه التجريبي المتطرف ، ثم حاول بعد ذلك التوحيد بين ريتوفييه وبرجسون .

فاذا نظرنا الى فلسفة القرن التاسع عشر بوصفها صراعا هائلا بين النزعة الهييجلية والنزعة المضادة للهييجلية ، رأينا أن ليكييه وريتوفييه يحتلان فيها مكانا الى جانب كيركجورد - الذى يشبهه ليكييه فى سمات عديدة - والى جانب وليم جيمس .

ويختلف لاشلييه Lachelier عن رافيسون قبل كل شئ ، فى أن الانفصال بين الروح والطبيعة أقوى عنده مما هو عند رافيسون . فهو يحاول العودة بشسليج صوب فشسته وكانت ويران ، ويقال ان كتاب « نقد العقل الخالص » كان مفتوحا على مكتبه دائما على تلك الفقرة الشهيرة « الكوجيتو (أنا أفكر) تساحب كل تمثلاتي » .

فلسفته هي فلسفة الانعكاس على الذات ، وهو يناضل ضد النزعة التجريبية ، ضد النزعة التليفقية l'éclectisme فى الوقت نفسه ، ويبين أن النزعة التجريبية لا يمكن أن تقدم إلينا سوى وقائع لا روابط بينها . فالامتداد نفسه يفترض الفكر . ولكنه يمتد بتفكير « كانت » بمعنى أنه يضع « نقد ملكة الحكم » على نفس

مستوى كتابي « النقد » الآخرين (١) ، ويذهب الى أن قانون العلية لا تكون له قيمته الا اذا اكمل بقانون الغائية ، وذلك من وجهة نظر مزدوجة : فالغائية هي التي تحول حكم العلية من حكم شرطي ، كما هو في ماهيته - الى حكم حتمي *catégorique* لأنها هي بحق أساس ما في العالم من انتظام *régularité du monde* وهي أيضا التي تكون الأنواع . وهكذا فمن الغائية يتولد الواقع ، أو يتولد منها الواقع من حيث أنه مؤلف من فئات وكائنات عضوية .

وفي مقال كتبه لاشلييه بعنوان « علم النفس والميتافيزيقا » يقدم على محاولة استنباط العالم كله من فكرة الوجود ، وهو استنباط غير مرضي بحق ، وإن يكن الهدف الذي يسعى اليه هذا الاستنباط ، وهو العيني ، المتماثل الحر ، قد تم تحديده بقوة على أقل تقدير .

والواقع أن قيمة لاشلييه ، إنما تنحصر بوجه خاص في ذلك الشعور الذي كان لديه عما يشيع في الطبيعة من قوة : قوة الأشجار ، والحيوان .

ولكنه لم يكن يريد أن يحيط من روحه - وفي هذه النقطة يعد برونشفيج وريثا له ، - الى مستوى البحث عن علل طوائف أدنى منها (أي من الروح) ، في المجال الغامض للحياة والطبيعة ، إذ لا يمكن أن تكون للروح عنق أخرى سوى نفسها .

وكانت قوته الثانية هي إيمانه القائم على نوع من الرهان العقلي ، وهو إيمان فردي تماما . ولا يستطيع أولئك الذين حضروا تلك الجلسة أن ينسوا أبدا موقفه عندما وضع في مقابل المجتمع الذي كان يؤمنه دوركيم إله الفرد المفكر ، إله المتوحد الذي لا يعود

(١) أي نقد العقل الخامس ونقد العقل العلمي .

الها للمدينة (لمجموع الناس) ولكنه يظل مع ذلك الها يتصف بالفضل ، وهو في الوقت نفسه تفكير صارم في الفكر .

وينبغي أن نذكر الى جانب ليكييه ورينوفييه واحدا من أكبر أعداء هييجل ، هو اميل بوترو Emile Boutroux .

ولقد وجدنا كونت وكورنو ولاشلييه يعملون على قطع الاتصال (أو فصم الروابط) بين المجالات المختلفة من الواقع والمعرفة ، وهذه هي الفكرة التي ستسيطر على فلسفة اميل بوترو .

فمنذ أن ترجم بوترو كتاب « فلسفة الاغريق » لتسيلر Zeller وقف معارضا للتصور الهييجلي للتاريخ حيث يتابع كل شيء كأنه استنباط لتصوراته . وفي رسالته : « عرضية قوانين الطبيعة » De la contingence des lois de la nature يؤكد الطابع العرضي للقوانين بمعنى ذي ثلاث شعب : الأولى (أى الشعبة) هي أن مجال كل علم غير قابل للرد الى المجال السابق ، كما رأى كونت ، والثانية هي أن كل علم يتألف بواسطة الفروض ، والثالثة هي أن القوانين لا تصدق الا على الحالات في مجموعها (في عمومها) لا على الحالات الفردية ، فالعلم دائما حل وسط ، وفضلا عن ذلك فانه كلما بدت الأشياء في صورة دقيقة محددة ، قل طابع الضرورة فيها ، فإذا كان الأمر على هذا النحو استطعنا أن نجد مكانا للحرية . والواقع أننا كلما صعدنا في سلم العلم ، من المنطق والرياضيات حتى علم النفس ، وجدنا مزيدا من الحرية . أما التجانس والقوام فلا وجود لهما قط الا على سطح الأشياء .

وعند بوترو نجد نفس الفكرة التي نجدها عند دافيسون : فكرة أن ملاحظة العادة تبين لنا كيف أن ما هو الى يصنع ابتداء من الحى . ولهذا ينبغي أن نجد من وراء الآلى ، والعادة ، والكمى

— ينبغي أن نجد الدينامي (الحركي) والحركي والكيفي • وهكذا نجد أنفسنا على الطريق الذي يؤدي إلى البرجسونية • فالحيوي لا يرد إلى ماهو آلي ، أو حتى إلى الغائية ، مثلما أن الغريزي لا يرد إلى العقلي •

والشغل الشاغل لبوترو هو أن يحافظ على الفردي وعلى الحر ، وعلى كل عنصر مرن في العالم ، دون أن يعتقد بهذا أنه قد خان النزعة العقلية ، فكل الفلاسفة العظام قد وضعوا فوق العقل الاستنباطي ملكة أعلى سواء أكان اسمها التعقل *noésis* عند أفلاطون ، أو الحدس عند ديكارت ، أو القلب عند بسكال (الذي كان بوترو يكن له حبا خاصا) أو العقل الكافي عند ليبنتس ، أو العقل العملي عند كانت ، أو حتى إرادة الاعتقاد عند صديقه وليم جيمس ، فنحن نصل في كل الأحوال إلى اندماج ، ومصالحة ومداولة بين المثل والمقايير •

وتكتمل فلسفة بوترو في نظريته عن الدين • على أن هذه الفلسفة نسل عند بعض تلاميذه مثل تشايد *Chide* إلى نظرة فوضوية ، أو بالأحرى لا دينية إلى الكون •

والى جانب اميل بوترو نستطيع أن نضع الرياضي الكبير هنري بوانكاريه *Henri Poincaré* الذي يبين كيف تتميز الرياضيات بمبدئها الاستقرائي عن الاعتبارات المنطقية البحت ، والذي يؤكد أهمية نشاط الانسان في تكوين فكرة المكان ، ويوضح كيف أن القوانين لا تصدق الا بطريقة احصائية ، وكيف أن العالم يمكن أن يستخدم طرائق مختلفة للتفسير في آن واحد ، وفيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة بين ماكسويل *Maxwell* الطريق الذي اتبعه دي بروي *de Broglie* فيما بعد ، كما يبين لنا أيضا كيف أن العلم نسبي بالقياس إلى موقف الانسان ، وهو أخيرا يؤكد أهمية

الطابع الجمالى الذى يمكن أن يرشد العالم فى اختيار فروضه ودور
اللاشعور فى الاختراع العلمى .

وشينا فشيئا يتخذ نقد العلوم مكانا أكثر أهمية فى الفلسفة
الفرنسية . ففي استطاعتنا أن نضيف الى اسماء لالاند Lalande
وهانكان Hannequin اسماء علماء من أمثال دوهم Duhem
الذى أوضح عنصر التركيب الانسانى فى العلم ، ولروا Le Roy
الذى سيتبع تعاليم برجسون ، وسيعمل على زيادة هذه التعاليم
دقة فى نقاط معينة ، مبينا كيف أن العلم اقتطاع découpage
واقعى du réel . وقد أسهم عمل هؤلاء العلماء فى إيضاح
مدى جمود فكرة المذهب الوضعى عن العلم . يبيد أن اميل
مايرسون ينقد المذهب الوضعى من وجهة نظر أخرى فى كتابيه
« الهوية والواقع » ، Identité et Réalité و « مسار الفكر » ،
Cheminement de la pensée ، ولكنه يضع فى مقابل كونت
نظرية فى العلم تتميز بأنها أكثر استاتيكية (سكونية) بل نستطيع
أن نقول انها بمعنى مانظرية أشد تبسيطا ، مادامت تقتصر على أن
تكون بحثا عن الهوية تحت صورة العلة ، دون أن تكون بحثا عن
قوانين . ويعتقد مايرسون أن العلم لا يستطيع أن يهتدى الى هذه
الهوية ، ومن هنا كانت نظريته التشاؤمية الى النشاط الانسانى فى
(مجال) العلم . وكان من الممكن تجنب هذه النظرة لو كان قد اتبع
فى هذه النقطة اشارات « كونت » الذى يعد أشد إخلاصا للروح
العلمية الحقيقية ، بعد تخفيف حدتها ، كما حاول ذلك بوانكاريه
وميلو Milhaud .

وفى مؤلفات برونشفيج الغزيرة نجد تصورا أكثر حرية الى
حد بعيد لحياة الروح اذ يذهب الى أن الفلسفة — فى جوهرها —
تأمل للروح الانسانية من حيث انها تعبر عن نفسها فى الرياضيات
والفيزياء والأخلاق . ففي تتبعه لمراحل الفكر الرياضى ، والتجربة

الفيزيائية وتجربة الضمير الأخلاقي ، نجده يكشف لنا عن الروح وكأنها تضم الكون في شبكة من العلاقات تزداد اتساعا على الدوام ، بحيث لا يبقى من مبدأ العلية في نهاية الأمر سوى تأكيد وحدة الكون فحسب ، كما يكشف أيضا عن الروح على أنها قوة باطنة للتشريع . ففي كل مجال يتطابق الوعي النظري والوعي العلمي بوصفهما تعبيرين عن ارادة للنظام والشمول . وما يوجد في مبدأ التعميم الفيزيائي وفي مبدأ الأريحية الأخلاقية على السواء ، هو الروح التي لا يمكن أن تشتق مما هو دونها ، والتي لا عمل لها إلا أن تتمثل نفسها وأن تمضي باستمرار إلى الأمام وإلى ما وراء ، دون أن يؤلف هذا « الماوراء » علوا أبدا .

وعلى هذا النحو يعتقد برونشفيج أنه خليفة جول لاشلييه Jules Lachelier . ونستطيع أيضا أن نربط به لانيو Lagneau الذي يجعلنا ندرك عن طريق تحليل للدراك الحسي وجود نشاط أعلى للروح حتى في أقل وظائفها سموا ، ويحاول أن يعود بنا ، عن طريق هذا التحليل ، إلى نتائج اسبينوزا . ويرتبط بتأمل لانيو هذا تأمل آلان Alain الذي يعد في كثير من الأحيان غاية في الثراء والدقة .

وهكذا تتضح لنا الأشكال المختلفة التي تتخذها النزعة العقلية le rationalisme . فهذه النزعة لا توجد فقط في فلسفة هاملان وخلفائه ، (وهي فلسفة علاقة تتبدى مع ذلك في كثير من الأحيان في صورة مفرطة في التجريد ، وإن كانت تنتهي في آخر الأمر بتركيب يجمع بين الحرية والشخصية) وإنما نجدها أيضا في فلسفتي لانيو ، وبرونشفيج الذي يضع في مقابل المذهب العقلي التصوري (التجريدي) مذهباً عقلياً للروح .

وعلى حين يريد هاملان أن يوفق بين هيجل وريتنوفيه ، يريد برونشفيج أن يبتعد عن هذين الفيلسوفين على السواء ، فهو يفضل عقلا أشد مرونة يتتبع منحناه في مجرى التاريخ ، وهو في

تأملاته في العلم يصل من جديد الى الفعل التركيبي L'action synthétique للروح، والى النوع الثالث للمعرفة (١) عند اسبنوزا . وهو يثبت أن كل مذهب (باستثناء مذهب اسبنوزا الذي يتعلق به أكثر من تعلقه بأي مذهب آخر) ينطوي على عنصرين أحدهما وحده هو الصحيح ، على حين أن الآخر ليس سوى عبء ثقيل على حياة الروح واضعاف لها .

ويستمر تفكير برونشفيج ، بصورة متحررة ، عند جاستون باشلار ففي نظره أن العلم يكشف لنا عن عالم مصنوع في جوهره من علاقات عابرة ، أي أن نزعته العقلية هي نزعة فوق العقلية surrationalisme . وهو يستطيع — كما يقول هو نفسه — أن يقوم بتعليم العلم ، ومعه أيضا الحلم — على قدر ما يمكن تعليمه .

والى جانب ميلو Milhaud وبرونشفيج ينبغى أن نذكر ف . روه F. Rauh الذى قدم خطوط مذهب تجريبي جسدى يمكن أن تقارنه فى عدة نقاط بمذهب وليم جيمس . فهو يتصور العالم مصنوعا من الوجودات ، بل من ماهيات هي فى آن واحد متحدة ولا سبيل الى ردها الى شيء آخر ، وتقول لنا نظريته فى التجربة الأخلاقية كيف ينبغى تحقيق كل فكرة عن طريق احتكاكها بالوقائع ، وبالعقول المختصة compétents . والواقع أن هذا المفكر الذى كان هداما ، وكان فى الوقت نفسه بناء ، على عكس ما يبدو عليه — يستحق مكانا خاصا بين أولئك الذين يمكن أن نسميهم طلائع فلسفة المستقبل .

ومن الممكن أن يزودنا تأمل النقائص الكنتية بخيط هاد

(١) المقصود به النوع الحسى من المعرفة الذى لا يمر خطوة خطوة فى

(الترجم)

الاستدلال .

يرشدنا في متاهة الفلسفة الفرنسية المعاصرة • فرنوفيه يختار الوجه الايجابى للنقاش *les thèses* أعنى أن العالم في نظره متناه في الزمان وفي المكان ، وينطوى على أفعال حرة ، وفيه اله خالق متعال • أما بروشفيج فيختار وجهها السلبى *antithèses* بينما يرفض برجسون الوجهين الايجابى والسلبى معا •

أهدى برجسون كتابه « المعطيات المباشرة » *Données immédiates* الى جول لاشلييه ، فوضع بذلك اسم هذا الكنتى فى مستهل هذا الكتاب المضاد لكانت • وهو ان كان قد فعل ذلك فلأنه يوقر هذا الاستاذ العظيم الذى كان لاشلييه ، وربما لأنه تذكر أيضا بعض عبارات لاشلييه عن التابع اللحنى للوعى ، وعن القوانين المرنة ، وعن التضاد بين سطح الاشياء وبين عمقها •

وحين شرع برجسون فى التفلسف ، كان هناك تلاميذ كونت وتين وجون ستيوارت مل وسبنسر من جهة ، وتلاميذ كانت من جهة أخرى • ووراء الأولين يمكن أن نتبين معالم تراث يرجع بنا الى كوندياك وهيوم وهوبز ، ووراء الآخرين نجد أيضا ، تراثا كاملا يرجع بنا الى ليبنتس وديكارت وأفلاطون ، بيد أن كانت قد أحدثت بكل تأكيد نوعا من الثورة داخل هذا التراث نفسه ، ما دام قد تخلل للذهن عن شطر من الواقع — وهو الشطر الوحيد الذى نسيطر عليه بواسطة العلم ، محتفظا للعقل — كما عرفه بعالم لا سبيل الى معرفته • فى هذا العالم الذى لا يعرف ، وحده ، نكون أحرارا •• حرية تكاد تكون رغم أنوفنا • وهكذا لم يحدث قط أن دفع الانفصال الافلاطونى الى أبعد من ذلك ، ولكن مع هذا الوجه الذى يشكل مفارقة بالنسبة الى مفكر افلاطونى — وأعنى به أن ما هو معروف لنا (بواسطة معسوفة مشوهة فى الواقع) هو العالم المحسوس ، وما هو مجهول لنا ، بل ما هو غير معقول فى نظرنا

بمعنى ما ، وذلك على الأقل من زاوية المعرفة النظرية ، هو ما أسماه
أفلاطون بالعالم المعقول .

وكان هنرى برجسون قد رفض الكنتيسة منذ أعوامه التي
قضاهها فى مدرسة المعلمين العليا ، ولكنه بهذا الرفض نفسه اعتقد
فى بداية الأمر انه موعم على قبول مذهب سبنسر . ومع ذلك فقد
أتت لحظة لم يعد هذا المذهب مقنعا له ، ذلك أن تركيب الكائنات
والاحساسات والكون كله ، من عناصر ، جعل العالم يبدو على أنه
لعبة ورق هائلة ، وأوحى اليه بأن المشكلة يمكن أن تحل دفعة
واحدة ، وبأن الزمان لا دخل له فيها . والتفت برجسون صوب
نفسه ، وعنده هي الخطوة التي اتخذها جميع الثوريين العظام فى
الفلسفة ، سواء منهم سقراط وديكارت ، وكانت وبرجسون .
ولكنه حين تأمل نفسه ، لم يشأمل الأفكار أو الأنا المفكر ، ولم
يكشف الأشكال أو التصورات المجردة concepts وإنما وجد
سبيلة مستمرة كتلك التي اكتشفها وليم جيمس . . وجد لنا
داخليا متصلا ، فحين أسمع الكلمات التي تتركب منها جملة ما ،
هل أسمع هذه الكلمات منفصلة ؟ كلا ، وإنما أسمعها فى الجملة
وبواسطة الجملة . وحين أستمع الى لحن ، لا أسمع النغمة التي
تحدث فى هذه اللحظة فحسب ، لأن اللحظة شيء مجرد لا وجود
له ، وإنما أسمع أيضا النغمة السابقة والنغمة اللاحقة ، النغمة
السابقة متجهة اليها ، والنغمة التالية التي تتجدد هي اليها . بل
إن الجملة ذاتها لا تنفصل عن الجمل السابقة وعن الجمل اللاحقة ،
كما لا تنفصل أجزاء اللحن عن تلك التي سبقتها وتلك التي
تليها . وهكذا نستطيع أن نرى فعلا أن حياتنا الواعية إنما هي
لحن كبير مستمر يبدأ عند ولادتنا وينتهى بموتنا . والواقع أن
برجسون - الذي كان موسيقيا بعمق - كان مولعا بهذه المقارنات
الموسيقية .

وهكذا ، فإن المدة الحقيقية ليست هي الزمان الذى يدعفه المكان والمجتمع بطابعهما — ذلك الزمان الذى نقرؤه فى المكان حين ننظر الى ساعات أيدينا وساعات الحائط ، بل هو بالآخرى زمان الصبر ونفاد الصبر ، زمان الندم والامل . . زمان جميع المشاعر التى تتعاقب فى أعماقنا دون أن نستطيع أن نقول أحيانا متى ينتهى أحدها ويبدأ الآخر ، فهو ذلك اللاتجانس الكيفى Hétérogénéité qualitative الذى لا علاقة له بالعدد ، ولكن اذا كان الأمر على هذا النحو ، فاننا لا نتخلص فقط من الغزواء النفسية psychophysique التى تحاول قياس حالات الوعى

اذ أن الشدة هي نفسها مقياس ، والمقياس لا يمكن تطبيقه هنا الا بصعوبة ، وانما نتخلص أيضا من الحتمية déterminisme اذ أنه لما كان الأنا فى كل لحظة وحدة واندماجا فى جوهره ، فان الحتمية تميز وتحصى دوافع تعتقد أنها قادرة على عزلها من تيار الأنا ، وعلى حين أن كل لحظة تتحد باللحظة السابقة اتحادا عميقا ، فان الحتمية تقول انها محددة باللحظة السابقة . كلا ، انها هي والسابقة شيء واحد ، وهما معا الأنا بأكمله الذى لا ينقسم الى لحظات منفصلة ، ولا ينقسم الى دوافع منفصلة ، بل يجرى كما يجرى النهر ويتضج كما تنضج الشمرة ، ويسرى كما يسرى اللحن .

واذا كان أصحاب النزعة الحتمية والنزعة الترابطية ينكرون الحرية ، فذلك لأنهم يحللون الوعى — بطريقة مزدوجة — فى الزمان (الذى يصبح فى نظرهم نوعا من المكان ماداموا ينظرون اليه على أنه لحظات يوضع بعضها بجوار البعض) وفى المكان ، ذلك الضرب من المكان الذهني الذى يخلقونه ، والذى يرصون فيه حالات الوعى . واذا كان الكنتيون يقصرون الحرية على عالم الأشياء فى ذاتها (النومين) فذلك لأنهم يتفقون مع

الاحتميين والترابطين حول عالم الظواهر ، ولا يستطيعون بالتالى ان يستردوا الحرية فى عالم آخر ، خارج عن الزمان . وهكذا يابى الجانبان معا الحرية على الانسان لأنهما يتصوران الزمان تصورا زائفا ، ولا يفتنان الى أنه لا ينبغي وضع الزمان والمكان على مستوى واحد ، ذلك لان المكان فى مجموعه - هو ما قاله عنه كانت - أى هو صورة من صور العقل الانسانى الذى يسقطها على العالم . بيد أن الزمان الحقيقى شيء يختلف عن ذلك كل الاختلاف . انه جوهر الأنا ، بل سيقول عنه برجسون فيما بعد انه جوهر الاشياء نفسها ، وجوهر الوجود ، فبواسطته ، نكون - فى انفسنا - متصلين بالواقع الأساسى . وهذه هى القضية الأساسية فى البرجسونية وتأكيدا الأول .

وعلى هذا النحو نتخلص من ذلك النوع من النزعة الإيلية *éléatisme* الكامنة فى الفكر الانسانى . فليست مغالطات زينون (الإيلي) مغالطات الا لأنها تخطئ بين انطلاق السهم الذى لاسبيل الى تحليله وبين المراكز التى يبدو أنه يحتلها فى المكان الوهمى الذى يفترضه العقل الانسانى من ورائه . واذن فكل حركة غير قابلة للتحليل *indécomposable* .

وحينئذ يصير الجديد ممكنا مرة أخرى ، ويستعيد العالم طابع الجدة فيه ، ونبتعد بذلك عن عالم لا بلاس وتين وسبينسر ، حيث ينطوى الماضى - من حيث المبدأ - على المستقبل .

والواقع أن المستقبل مختلف عن الماضى اختلافا جوهريا . وهذه طريقة أخرى لقولنا : ان المدة لا ترد الى المكان المجرد . وما هو بسبيله الى أن يكون *se faisant* لا يمكن أن يفسر تفسيرا تاما بما كان وانتهى *tout-fait* ، والا كان بدوره شيئا منتها .

والحجة التي يسوقها برجسون لتأييد الحرية تقوم على أننا لانستطيع أن نعبر بطريقة موضوعية عما لا يوجد الا بوصفه شيئا «هيشا» vécu ، وعلى أننا لا نستطيع أن نصل الى جوهر الفعل الحر الا اذا اتخذنا لأنفسنا وجهة نظر الفرد في اللحظة التي يشرع فيها في القيام بفعله بدون أن يكون على يقين من قراره الخاص .

وهكذا يكشف لنا برجسون ، من وراء الأنا السطحي الذي يمكن التنبؤ بقراراته ، عن «أنا» عميق تتحد فيه المشاعر والأفكار جميعا اتحادا لا انفصام له .

ولا يبقى أمام برجسون - في المؤلفات التي اعقبت كتسابه « المعطيات المباشرة » الا أن يرداد وعيا بالطابع الكوني الحقيقي للمادة ، لا بطابعها النفسي فحسب ، إذ لم يكن في كتسابه « المعطيات المباشرة » يتصور المادة في أغلب الأحيان الا على أنها تركيب للأدراك الذاتي aperception على طريقة كانت .

وثمة نقطة ثانية مكملة للأولى كان لابد أن تضاف بشأنها تحسينات (أو لمسات جديدة) الى نتائج « المعطيات المباشرة » وأعني بها الإنكار الضمني لكل مكان نشعر به ، ولكل مكان كيفي ، على الأقل في لحظات معينة . الا نستطيع القول - كما ذهب بعض الخصوم بالفعل - أن برجسون قد وضع المكان الكمي في مقابل الزمان الكيفي ، مع أن هناك مكانا كيفا يناظر الزمان الكيفي ؟ الحق أن فقرات معينة من كتابه « المعطيات المباشرة » تدل على أن برجسون قد فطن بالفعل الى هذا المكان الكيفي ، وأنه قند وجد أثره في التمثل الذي لا شك أن الحيوانات والبدائيين والأطفال يكونونه عن العالم الخارجي .

في هاتين النقطتين ، كان لزاما عليه أن يمضي قدما ليزداد اقترابا من المعطى le donné

وعند هذا الوضع ينبغي أن نسترعى الانتباه الى ما تنطوى عليه هذه المحاولة من مفارقة ، فبرجسون يبحث عن المعطى . وهذا معناه أن المعطى لا يعطى لوعى يظل على السطح بالنسبة الى ذاته ، وأنه لابد أن نبذل مجهودا لكى نمضى صوب المباشر . واذن فالمباشر ليس مباشرا ، أو هو بالأحرى ليس مباشرا الا اذا حطمتنا في هذا الجهد الذى نبذله ، فى الوصول اليه ، الحواجز التى تحول دون رؤيته .

وينبغى قبل أن نترك كتاب « المعطيات المباشرة » أن نشير ايضا الى بعض الصعوبات المتعلقة بموضوع الحرية . فالحتميون يقولون دائما ، معبرين عن المفهوم البرجسونى من خلال لغتهم أن هذه الحرية ليست الا تحديدا لشيء بذاته . وكان عبارة « تحدد يكلدا .. » *détermination* لا تنطوى بدورها ضمنا على ذلك الانفصال بين اللحظات ، الذى يريد برجسون تجاوزه . وهم دائما يقولون : ان برجسون ، بدلا من أن يؤكد الحرية ، يؤكد أن المشكلة قد اسيء وضعها ، وأنه لا حل لها فى الحقيقة . ولا شك أن لهذه الملاحظة الأخيرة نصيبا كبيرا من الصواب ، فمشكلة الحرية تنتزع - بطريقة أخرى غير طريقة كانت - من مجال العلم لكى توضع فى مجال الاعتقاد والفعل . ومحاولة البرهان على الحرية ، بل محاولة صياغتها ، أو بعبارة موجزة - الكلام عن الحرية ، هو بالضرورة اعطاء الحجة للخصم . فالحرية ليست مذهبا ، ولكنها طريقة حياة .

ان البرجسونية - كما يعبر عنها كتاب « المعطيات المباشرة » - جزء من حركة عقلية وجمالية (استيطيقية) هائلة وجدت لها تعبيرا فى فن التصوير الانطباعى ، وفى الشعر الرمزى ، وستجد تعبيرا عنها فيما بعد فى موسيقى ديبوسى . ولقد كان برجسون يريد أن يعيد الأنا الى ذاته « كما يعود فى الجلم » ، ويريد أن

يضعه ازاء « الانطباعات » ، والجو الموسيقى الذي يشيع في فلسفته هو نفسه الذي يشيع في قصائد الرمزيين .

ولكنه لم يلبث ان تجاوز هذه الحرية على الرغم من اتساعها . فمن الخطأ الاعتقاد بأنه لم يكن يطلب من الإنسان ، كما كان يطلب بعض الشعراء الرمزيين — الا ان يترك زمام نفسه للانطباعات والاحلام فحسب . فالفصل الخاص بالحرية يذكرنا باننا في الحياة ، وبأنه لا ينبغي علينا أن نظل عاكفين على اللحن الداخلي ، كما كانت نزعة برجسون الفردية البدائية تميل به في أول الامر الى مثل هذا الاعتقاد . وهذا الفصل يذكرنا أيضا بان الإنسان الحقيقي هو الذي يبدع نفسه وهو الذي يقوم بعملية خلق ذاته بداته . كذلك فاننا نستطيع أن نتتبع في سياق الكتاب كله « جهدا قويا من التأمل الفكري » يختلف اختلافا بينا عن أحلام اليقظة .

ومنذ هذا الكتاب الأول بدا أن برجسون هو أول فيلسوف — منذ هرقليطس — أخذ الزمان مأخذ الجد ، على حد تعبير الفيلسوف الانجليزي العميق صمويل الكسندر S. Alexander وهؤلاء الذين يتبعون اليسوم سبل هوايتهد وهوسرل وهينجر ويعكفون على دراسة طبيعة الزمان ما زالوا يستطيعون أن يتعلموا أشياء كثيرة من برجسون .

ولقد كان برجسون ، في كل مرة يقوم فيها بكتابة أحد مؤلفاته العظيمة ، يبدأ من افكار خاصة تماما ، ويحرص على دراسة المشكلة وكأنه لا يعرف عنها شيئا من قبل . فلا عجب إذن أن كانت نتائجه تبدو لأول وهلة غير متطابقة فيما بينها كل التطابق . ولكنه يعتقد أن الحقيقة توجد عند نقطة التقاء هذه اللحظات المختلفة التي نصل الى كل منها بفكرة خاصة جدا من المشكلات المحددة .

ففى كتاب « المعطيات المباشرة » كنا ازاء مدة يشعر بها
الوعى ، تبدو منفصلة عن الحياة المادية وعن الفعل ، وكنا فيه
نستسلم للأحلام (وخاصة فى الفصل اثنائى) . ولكن الأ مجال
ها هنا لكى نذكر ، من جهة ، أهمية الرأى المادى الذى ينكر امكان
وجود حياة واعية منفصلة عن الحياة العضوية على هذا النحو ،
ونبحث ، من جهة أخرى ، فيما اذا كان من الواجب التخلّى عن
الحلم من أجل الفعل الذى مهد له الفصل الآخر من الكتاب
السابق ؟ وأن كتاب « المادة والذاكرة » Matière et Mémoire
يستجيب لهذين المطلبين ، اللذين لم يثر برجسون ثانيهما بوضوح
الا فى الكتاب الذى أعقبه . فالماديون الذين يستندون الى وقائع
الذاكرة يزعمون أنهم يستمدون الوعى من المخ . ولكن برجسون
يهاجمهم على أرضهم نفسها مبينا أن المخ ليس أصل الذاكرة ،
وانما هو بالأحرى ما يوجه مجراها فى علاقاتها بالواقع ، وهو -
من جهة أخرى - ما يكبت شطرا منها ، ويقمعه فى مجال اللاشعور .
من جهة أخرى - ما يكبت شطرا منها ، ويقمعه فى مجال اللاشعور .
فالمخ هو جهاز للتعبير expression والكبت répression ولكنه
ليس أصل الذاكرة بحال من الأحوال .

وعلى هذا النحو يمكن أن يفسر المخ شكلا من الشكلىين
الكبيرين للذاكرة . . وهذا الشكل ليس هو الذاكرة فى الواقع ،
وانما الأصح أنه شكل من أشكال العادة ، أو « ذاكرة العادة »
التي نصعد بواسطتها من الميكانيزمات الى داخل أنفسنا ، بدرجات
متفاوتة من البطء . ولكن لا يستطيع أن يفسر الشكل الآخر ،
الشكل الحقيقى للذاكرة ، وهو ذاكرة الاستعادة la mémoire-souvenir
التي يتفق جوهرها مع جوهر حياتنا النفسية ، وينطبع بواسطتها
الإدراك الحسى أو الشعور فى ذاكرتنا ، فى نفس الوقت الذى
يتتابعان فيه فى وعينا ، بحيث تكون الحياة النفسية هى هذا

التعاليق فينا بين الحاضر والماضي ، وان يكن ذلك ماضيا يكبت
عادة تحت تأثير الجسم والفعل .

ونستطيع أن نقول : اننا من حيث المبدأ ، نتذكر كل شيء .
وهنا نرى سمة أساسية من سمات المنهج البرجسوني في حل
المشكلات . فما يتطلب التفسير ليس هو التذكر بل هو النسيان .
والإيجابي هو الذي يعطى في هذه الرؤية الإيجابية انحصبة ، وهو
لا يحتاج الى أن يشيد ، ذلك أن الماضي هنا انما هو معطى مباشر ،
مثلا كان التدفق «l'écoulement» في « المعطيات المباشرة » أي أن
مجموع الذكريات يعطى لنا دفعة واحدة (وان لم يكن من الممكن
بمعنى آخر أن يعطى لنا — وانما يبقى دائما في حالة امكان) —
وهذا معناه اننا نضع أنفسنا دفعة واحدة في الماضي . ولا حاجة
بنا مطلقا للميكانيزمات المعقدة التي كان يلجأ اليها شخص مثل تين
لتفسير إعادة بناء الماضي ابتداء من الحاضر . فالماضي يتكون فينا
باستمرار ، وعن طريق الاستعادة تأخذ مكاننا فيه ، هذا اذا
سمحنا لأنفسنا أن نقبسي استعادة مكانية لوصف واقعة تند عن
المكان .

وهكذا نرى كيف اتسع المباشر حتى استوعب ماضينا كله .
وقد كانت هذه فكرة متضمنة في الاتجاه الذي سلكه كتاب
« المعطيات المباشرة » مادامنا لا نستطيع أن نفصل بين الماضي
والحاضر ، ومادام من غير الممكن — اذا كان لابد للاستعادة من
أن تولد — أن نجد أن لحظة أخرى لميلادها سوى نفس اللحظة
التي يعيش فيها الإدراك الحسي والشعور .

ولكننا نرى أيضا كيف يضاف الى الزمان بعد جديد على
نحو ما . . فبينما كان الزمان في كتاب « المعطيات المباشرة »
مؤسسا في الحاضر ، نجده هنا (أي في كتاب « المادة والذاكرة »)
ينفصل عنه ، ويحيا في شيء أشبه ببعده خاص به ، ويتحول اللحن

الداخلي إلى نوع من الفوج *rugue* يستخدم فيه صوتان .
وكذلك فإن الفعل أو الجسم — اللذين لم يحسب لهما
كتاب « المعطيات المباشرة » إلا حساباً ضئيلاً — يعودان إلى
المطالبة بدورهما ، وإن يكن ذلك دوراً سلبياً تحديدياً *limitatif*
ولو واجه المرء نظرية « التذكر الخالص » بنظرية « المعطيات
المباشرة » لتولدت من ذلك صعوبات عديدة . إلا تجعلنا الاستعادة
الخالصة نصل إلى ضرب من الألفية الأسبوزية ؟ وليس من
العجيب أن استعادة العادة *souvenir-habitude* هي التي يبدو
أنها تطالب باسترداد الزمان ؟ ولكن ينبغي أن نقول أن التذكر
الخالص ليس سوى ضرب من الانعكاس الكامن ، أما فيما يختص
باستعادة العادة فربما لم نجد لها تفسيراً إلا بإدراجها ضمن
الدفعة الحيوية *l'élan vital* التي يضع الكتاب التالي خطوطها
الاجمالية .

وإذا كان من الحق أن المخ لا يقوم بالنسبة إلى الذاكرة إلا
بدور تحديدي ، مرتبط بمقتضيات الفعل ، إلا ينطبق ذلك أيضاً
على الإدراك الحسي ؟ يبين برجسون — متوسعاً في فكرته هذه
كيف أننا لا نتصل اتصالاً مباشراً بالماضي وحده ، ولكن بالأشياء
أيضاً . فنحن على اتصال مباشر بالماضي بواسطة ما يوجد فينا
من عنصر لا مادي ، أو بالأحرى ، لأننا موجودون « في اللامادي » :
l'immatériel ونحن على اتصال مباشر بالأشياء عن طريق ما يوجد
فينا من عنصر مادي ، أو بالأحرى لأننا موجودون في المادة . وكل
شيء (أو موضوع) أيا كان ، يستطيع أن يدرك ، بالمعنى الواسع
لكلمة « الإدراك » *percevoir* ، وهو المعنى الذي كانت لدى ليبنتس
من قبل فكرة عنه . فالمنضدة التي أكتب عليها تدرك العالم المادي
كله ، أي أنها تتلقى منه مؤثرات . وأنا نفسي — لا أدرك سوى
شطر من هذه المؤثرات ادراكاً واعياً . ذلك لأن « الإدراك الواعي »

و « ادراك اشياء قليلة » عبارتان مترادفتان • فالوعى انتقاء • ولكن ، لماذا كنا أدوات انتقاء على هذا النحو ؟ لاننا مراكز للتحديد centres d'indétermination وهكذا يترابط الفعل والوعى والتحديد limitation .

ولكن هناك ، تحت هذا المستوى الواعى الشخصى ادراكا يمكن ان يسمى لاشخصيا ، يقول برجسون اننى اضع به ذاتى دفعة واحدة فى العالم المادى عامة • وهذا العالم المادى ليس هو الامتداد الديكارتي الخالص ، وانما لديه كيفيات ثانوية كما ان لديه كيفيات اولية • فهو قريب من عالم الافكار الذى يتفق مع الاشياء عند باركلى • وبهذه النظرية فى الادراك الحسى نوضح فى المادة • وهى مادة غنية متنوعة مثلما ان نظرية الذاكرة قد اعادت وضعنا فى الروح •

وهكذا يتراعى لنا عدد كبير من مستويات الواقع : مستوى العالم المادى واللاوعى ، ومستوى الفعل ، ومستوى الحلم ، وبين مستوى الفعل ومستوى الحلم تقع مستويات لا متناهية • فاذا وضعنا فى اعتبارنا هذه المستويات امكننا أن ندرس حياتنا النفسية اننى تقع دائما فى واحد من هذه المستويات الوسيطة • وحتى اذا كانت الافكار العامة وترابطات الافكار تتولد على مستوى الفعل ، فانها تكتسب ثرائها ودقتها عن طريق تقبل عناصر من مستوى الحلم • اننا فى الحاضر ، والحاضر الذى كان غير منفصل عن الماضى فى كتاب « المعطيات المباشرة » ينفصل عنه فى هذا الكتاب ، بمعنى أن تعريفه يتم الآن من خلال معان حسية حركية sensori-moteurs ك لحظة الفعل • بيد اننا لا نستطيع أن نتصرف حقا فى هذا الحاضر الا باستحضار ذكريات معينة ، وهكذا يحصل نوع من الذهاب والاياب بين مستوى الفعل ومستوى الحلم ، وينتقل المجهود - وبخاصة المجهود الذهنى - من الواحد الى الآخر دون انقطاع •

اذن فنحن لسنا فقسط في مستوى قريب غاية القرب من مستوى الحلم ، كما كنا في الفصل الثاني من كتاب « المعطيات المباشرة » ، بل لا بد لنا من أن نندمج في مستوى الفعل ، بحيث نضفي بذلك معنى أكثر واقعية على تعبيرات الفصل الاخير من كتاب « المعطيات » . . .

وهنا أيضا يستمر نقد برجسون للنزعة الترابطية . فيكفي أن نتساءل عما يعنيه فهم أية جملة مسموعة لكي نرى كيف تنهار دعائم النزعة الترابطية . فالفعل الذي نفهم به الكلمات المسموعة لا يفسر على أساس أن كل كلمة من تلك الكلمات تطبع في النفس ، واحدة تلو الأخرى ، الأفكار التي تشبهها ، وإنما يفسر بالأحرى على أساس ذلك الفعل الذي توضع به الروح نفسها على مستوى يناظر مستوى المتحدث ، فتضع فروضا تتيح لها تحليل الجملة وفقا لايقاعات ملائمة .

ولكن اذ اكان الامر على هذا النحو ألا يمكن أن نشعر في أنفسنا باتصال رأسي لمستوياتنا في الحياة ، لا بمجرد اتصال أفقي للحظات حياتنا فحسب ؟ ، ألا يمكن أن نوسع هذه الفكرة وأن نستبدل بثنائيتنا البدائية اتصالا شاملا *continuité universelle* ؟ لقد بدت النظرية البرجسونية في بداية الامر نزعة ثنائية ، بل نستطيع أن نقول انها بدت كنزعة مانوية : فهناك المدة *la durée* من جهة ، والمكان من جهة أخرى ، وهناك الحر في مقابل الحتمي ، والفردى في مقابل الاجتماعى ، والميلودية الداخلية في مقابل الفعل ، والروح في مقابل المادة ، والتذكر الخالص في مقابل تذكر العادة والحس في مقابل العقل ، والكيف في مقابل الكم . ولكن ألم نر أيضا أن المدة لا تجانس كيفى في كتاب « المعطيات » وأن هناك في كتاب « المادة والذاكرة » من جهة أخرى - مستويات متباينة من

الوعى ؟ ألا نستطيع تعريف هذه المستويات ؟ لن تكون هذه المستويات منفصلة مكانيا بالطبع ، وانما سنميز بينها على أساس مدى تفاوت درجة الشدة والتجاوب اللذين نحيا بهما في كل مستوى من هذه المستويات . والكيف هو نسوع من التذبذب والاهتزاز الذى يحدث في الذات وعلى الذات . أما الكم فهو زوال التوتر *distention* . ان رنين السهم شيء حقيقى ، أما انتقال السهم في المكان ، فترجمة سطحية .

وهكذا فان برجسون ، يعتمد أن قضى على فكرة الشدة *intensité* - أو على الأقل ضيق نطاقها - يلجأ الى فكرة التوتر *tension* لكى يبين أنه لا توجد ، في كل الاحوال ، الا اختلافات في التوتر تطرأ على حقيقة واقعية واحدة . فهو يقوم بتوحيد ماسبق أن قام بفصله . ان كل شيء تذبذب *vibration* . غير أن المادة ذبذبة منتشرة ومخففة ، ان جاز هذا التعبير ، أما الروح فذبذبة مركزة . ولم يعد التمييز بين الروح والمادة يتم على أساس فكرة المكان ، وانما على أساس فكرة الزمان (وان كنا نستطيع أن نتساءل : ان لم تكن فكرة التوتر تنطوى بالضرورة على تمثيل للمعدن) . وهكذا نجد لا تجانسا كيفيا رأسيا يتجه من المادة صوب الروح ، وتتخذ الانفصالات الظاهرة مكانها في داخل اتصال حقيقى *continuité réelle*

ومنذ الآن ، نرى برجسون الذى ارتبط فكره في البداية بسبنسر ، يرتبط بالأحرى بأفلوطين . وبين الاثنين تتدخل مؤثرات أخرى ، كتأثير مين دى بيران وبركلى .

وبكتاب « التطور الخالق » يعود برجسون الى مذهب سبنسر الذى بدأ منه ، ولكنه يعود مسلحا بنتائج كتابي « المعطيات المباشرة » و « المادة والذاكرة » ويخوض مع ذلك المشكلة في ذاتها . فهو يقبل

نكرة التطور ، بل يعتقد انه ينبغي علينا أن نقبلها نهائيا . بيد
 ان التطور على النحو الذى يتصوره ليس تركيبيا من عناصر كانت
 فى البداية مفككة بطريقة مصطنعة ، وانما هو تطور خالق ، منتج
 للجديد ، ولغير المتوقع . وهذا معناه ان مسار الدفعة الحيوية
 l'élan vital (وهو الاسم الذى يطلقه على هذه القوة التى تسرى
 عبر الأنواع من جرثومة الى جرثومة) لا يمكن تفسيره لا بالعلية ،
 ولا بالغائية ، ذلك ان هاتين الطريقتين فى التفسير ، اللتين تخضع
 أحدهما كل شيء لما سبق ، وتخضع الاخرى كل شيء لما سيتلو ،
 تتساويان آخر الامر فى انكارهما للزمان كما انهما ملائمتان
 لعمليات العقل الحاسب ، لا لحركات الحياة .

ويعرض برجسون ، فى جراحة فائقة لا نجد لها نظيرا فى الفكر
 المعاصر ، لوحة للأنواع الحيوانية ، ويبين أنه لا وجود لحظ واحد
 للتطور فى هذه الأنواع ، وانما هناك خطان ، أحدهما ينتهى عند
 حشرات معينة ، والآخر ينتهى عند الانسان ، وعلى هذا التصور
 البيولوجى تستند نظرية برجسون فى المعرفة ، وذلك على الاقل فى
 العرض الذى يقدمه لها فى هذا الكتاب ، ذلك أنه اذا كانت لغزيرة
 الحشرات مزاياها من الكمال ومن الادراك المباشر ، وعيوبها من
 الجزئية وعدم القدرة على التكيف ، واذا كان للعقل الانسانى - من
 ناحية أخرى - عيوبه أيضا ، لأنه اذا تكيف مع ظروف جديدة
 فذلك لأنه ليس معرفة بمادة ، وانما معرفة بصورة - اذا كان الامر
 على هذا النحو ، فهلا يمكن التوحيد بينهما (غريزة الحشرات وعقل
 الانسان) فى ملكة للمعرفة يمكن أن نسميها الحدس وتكون تعاطفا
 كالغريزة ولكنها عقلية كالعقل ؟ الواقع أن ذكاءنا محوط بمنطقة من
 الغريزة يتعين عليه أن يعمل على ادراجها فى ذاته ، واذا فالتعاطف
 العقل هو تعريف الحدس حين نعيد ادراجه فى مجموع التطور ،
 ولكننا نستطيع تعريفه أيضا بطريقة أكثر ميتافيزيقية وأقل اعتمادا

على الآراء الواردة في كتابه « التطور الخالق » بأنه تطابق الذات والموضوع ، وبأنه معرفة بالمطلق في مقابل المعرفة العقلية التي هي نسبية دائما (كما يقول في كتاب « المدخل الى الميتافيزيقا ») وعلى انه معرفة للروح (كما يقول في مقدمة كتاب « الفكر والمتحرك ») - وهي كلها تعريفات يكمل بعضها بعضا ، ولا يهدمه .

ويتصف العالم الحيواني الذي رأينا اتجاهيه ، بأنه معتمد بأكمله ، في وجوده ، على العالم النباتي ، أو في الواقع على وظيفة التمثيل الكلوروفيل للنبات ، التي يتم بها اختزان الطاقة الشمسية ، وتتأخر بها حركة السقوط ، أو حركة التسوية nivellement التي تميز عالمنا ، بل ربما أرجئت الى أجل غير مسمى .

هاتحين أولاء نرى اذن أن الدفعة الحيوية تنقسم الى جمود في العالم النباتي ، والى غريزة وذكاء في العالم الحيواني . فمن أين يأتي ما يمكن أن نسميه بالانقسام الثلاثي لهذه الدفعة ؟ انه يأتي من الطبيعة النفسية للدفعة الحيوية التي تنمى اتجاهاتها على هيئة أشبه بالمروحة ، تكون فيها الوحدة في البداية لا في النهاية (وان تكن تستطيع ، بفضل الجهد الانساني ، أن تكتسب من جديد في النهاية بواسطة الهندس) ، كما أنها تأتي من مقاومة المادة التي ينبغي أن تنقسم الدفعة الحيوية لكي تمر من خلالها .

ولكن ، ماذا تكون هذه المادة في ذاتها ؟ لقد بين لنا الفصل الأخير من كتاب « المادة والذاكرة » مقدما ، أنها نوع من التراخي في الروح . فالامتداد نوع من ارتخاء التوتر distention والمكان في جوهره فاصل intervalle ومسافة ، على حين أن المدة la durée تركيز وتوتر . ويعود كتاب « التطور الخالق » الى هذه الفكرة الواردة في كتاب « المعطيات المباشرة » من جديد ، ولكن بصورة أشد دينامية .

ولعلنا نستطيع القول بأننا نصل هنا الى الحدس الفلسفى
الأساسى عند برجسون . فهذا الحدس ينحصر فى الرأى القائل
بوجود تزايد ونقصان فى التوتر ، بحيث يكون التزايد اشتدادا فى
الروحىة ، والنقصان ايفالا فى المادية . فاذا سرنا فى اتجاه التوتر
المتزايد ، وجدنا النفس والحرية والابداع ، أما اذا سرنا فى الاتجاه
العكسى ، فسنجد المادّة والحتمية والهوية والموت .

ويرمز الى الصلة بين هاتين الحالتين المتطرفتين رمزا جيدا
بالتعارض بين الحركة من حيث هى واقع وبين التحليل الايلى للحركة
الى عناصرها . فالعقل يسمى دائما الى تأليف الشبيه مع شبيهه ،
والى القضاء على الكيف اللامتجانس فى سبيل الكم المتجانس .
فالسهم يقوم بحركة بسيطة ، ولكن العقل يقسمها ولا يستطيع أن
يفهم منها شيئا . وكذلك حركة الرؤية الخالقة ، والرؤية نفسها
هى حركة بسيطة ، بيد أن العقل لا يستطيع تفسيرها . وكذلك
يسئرى أيضا أن هناك حركة بسيطة فى أصل الكون ، لا تستطيع
خطوات العقل جميعا أن تسمح لنا بفهمها .

هذه الحركة مطلقة . وجميع الآراء التى سنتخذها عنها آراء
سطحية ، ونحن لا نستطيع أن نشعر بها فى طابعها المطلق الا
بالاندماج فيها فحسب . وحين يبين برجسون أن ظروف التطور
تتحد مع النوع الجديد ، وحين يبين تلاقى ظواهر معينة فى السلاسل
الحيوانية المختلفة ، يتذكر القارىء ما قاله عن الفعل الحر وعن
بعض الخواطر وترابطات الأفكار فى كتابه « المعطيات المباشرة » ومن
جهة أخرى فإن كل ما نقوله عن دور العناصر العصبية وعن دور
الجسم عامة ، يعيد الى ذاكرة القارىء كتاب « المادّة والذاكرة » .
وهكذا يبدو أن الكتابين السابقين حاضران معا فى داخل كتاب
« التطور الخالق » .

وقد يكون من المناسب أن نلقى ضوءاً على الطريقة التي يتم بها تحليل بعض الأفكار وتفكيكها ، كما فعل في فكرة العلية ، التي ينتقد بعض الآراء الأخرى بشأنها ، ويهدمها . ومن هذه الأفكار الأخرى : فكرة العدم والانظام في كتاب « التطور الخالق » ، وفكرة الممكن في محاضرة القاها في مؤتمر الفلسفة ، كما أن فكرة الشدة *intensité* قد وضعت موضع التساؤل في مستهل كتاب « المعطيات المباشرة » . فدراسة فكرة العدم تقترب بدراسة محاورة « السفسطائي » لأفلاطون . أما نقد فكرة الممكن فيعمق بعض أقوال اسبينوزا .

ويشيد برجسون نزعاً واقعية مختلفة عما يسميه الواقعية المبتذلة ، وهذه الواقعية تكاد تتطابق مع نزعاً مثالية متطرفة . وهذا ما نراه خاصة في نظرية الصور *images* في مستهل كتابه « المادة والذاكرة » .

وليس من الممكن بأن تسمى نظريته واحدية *moniste* أو تعددية ، أو حتى ثنائية . فهذه التسميات العددية لا تناسبه ، ذلك أن نظريته تؤكد في وقت واحد التعددات اللامتجانسة والثنائيات ، ثم تؤكد الوحدة ، بصورة أعمق .

وليس من شك أن برجسون قد فكر مراراً في تلك الصفحة الرائعة من كتاب « العقل » التي يصف لنا فيها « تين » العالم في صورة الألعاب النازية أو نافورة الميسام التي تتهاوى مساراتها المنحنية في الظلمات ، بيد أن شعلة من تلك النار تفلت — في نظر برجسون — من السقوط ، وتواصل رحلتها عبر جميع الصواريخ المتساقطة إلى الأعالي ، مقتربة دائماً من المركز .

وحين ننتقل من كتاب المعطيات المباشرة أو كتاب « المادة والذاكرة » إلى كتاب « التطور الخالق » ، تنقلب كثير من وجهات

النفس رأسا على عقب • فالحلم ، بل والتذكر يبدو ان أحيانا وكأنهما قد أصبحا المستوى الأدنى لحياة الروح ، على حين ينتقل تركيز الماضي في الحاضر الى المستوى الأعلى • ومع ذلك يظل من الصحيح — كما رأينا — ان هذه المؤلفات تنطوي في داخلها على وحدة عميقة •

ويوحى كتاب « التطور الخالق » بأن « الدفعة الحيوية » ربما أتت من مصدر أعلى منها ، وبالفعل أكد برجسون في رسالة الى الأب دي تونكديك De Tonquedec أن الاصل الذي صدرت عنه عال عليها • وفي كتاب « المدخل الى الميتافيزيقا » نستشف أن أعلى درجات التوتر هي ما يسميه بأزلية الحياة ، التي لا يمكن إلا أن تكون أزلية الهية • وقد أخذ برجسون يعد لفترة طويلة كتسابا يجمع ، في فكره ، بين نظريته في الاخلاق وفي الجمال ، وفلسفته في الدين في آن واحد • وكان هذا الاعداد يتألف بخاصة من قراءة المتصوفة ، بادئا بمدام جيون Guyon ثم بالمتصوفة الأكثر التزاما بتعاليم الدين (أرثوذكسية) مثل القديس يوحنا الصليبي والقديسة تريزا • وكانت حصيلة هذه التأملات كتابه « منبع الاخلاق والدين » الذي حاول فيه تلخيص النتائج الأخيرة لتفكيره •

وهنا أيضا تتضح ثنائية برجسون فهناك من جهة الاخلاق المغلقة والدين المغلق الذي يتحقق في القبائل المتوحشة وأولئك الذين يريدون العودة الى اخلاق هذه القبائل ، وهناك — من جهة أخرى — الاخلاق المفتوحة ، والدين المفتوح •

فأخلاق الأسرة اخلاق مغلقة ، ومنها نستطيع أن ننتقل الى أخلاق الأمة ، التي هي مغلقة أيضا • ولكن لكي نمضي الى أخلاق تنفتح للانسانية كلها ، ونطل على الانسانية كلها ، فلا بد من أن نمر بالدين المفتوح ، وباله الأنبياء ، واله المسيح •

ان أخلاق برجسون أخلاق العاطفة ، مثلما أن الاستطيقا (علم

الجمال) عنده ، هي استطيعا العاطفة . ونستطيع ان نتتبع نمو هذه الاستطيعا البرجسونية منذ ظهور « المعطيات المباشرة » حيث يؤكد برجسون الحركة والرشاقة *la grâce* ، ويشبه الشعور الجمالى بنوع من حالة التنويم المغناطيسى (الخدر) حتى نصل الى استطيعا « الضحك » *Rire* حيث يؤكد أهمية التجديد والدهشة عند الفنان ، وأهمية بحث الفنان عن الانطباع الساذج ، والصفاء الاصيل ، بل يؤكد أحيانا - فى فقرة تجعلنا نتنبأ بروايات بروسست - ذلك اللامعقول الاساسى الذى يمكن كشفه فى الطبيعة الانسانية ، حتى نصل الى استطيعا الاختراع والجهد الذهنى ، الذى يبدع أشكالا تزداد عينية على الدوام . فان هذه الكتابات لا توصلنا ، فى أغلب الاحيان ، الا الى مظاهر للحالة الاستطيعية ، وبظهور « التطور الخالق » نتجاوز مرحلة التأمل هذه لتدرك الفعل المبدع الذى يقوم به الفنان - من حيث ان هذا الفعل يكشف عن حركة فريدة ، وقصد عميق أعنى من حيث هو الهام . غير أن الحالة الاستطيعية نفسها يرجع أصلها - كما يبين كتابه «منبع الاخلاق والدين» الى عاطفة تعلو على العقل *supra-intellectuelle* « حيل بالافكار والمشاعر تصعد بنا حتى نصل الى مركز متعال على العمل الفنى ، ومنه يشع هذا العمل » .

كان كتاب «التطور الخالق» قد أعاد تناول الفكرة الرئيسية فى كتاب « المعطيات المباشرة » بعد أن أضفى عليه أهمية كونية . والتغير - كما يصفه برجسون فى محاضراته التى تتحدث عن هذا الموضوع - هو التسييح الذى صنع منه الكون ، وهو جوهر الاشياء ، كما ذهب الى ذلك هرقليطس .

غير أن العالم لم يعد كافيا فى كتاب «منبع الدين والاخلاق» ذلك لان الفعل ، الذى لم يكن له سوى دور سلبي فى كتاب «المادة والذاكرة» قد اكتسب دورا ايجابيا فى « التطور الخالق » بيد أن

برجسون أصبح يرى الآن أن الاعتقاد بأن السورة الحيوية ، أو بالأحرى مبدأ هذه الدفعة يستنفد في التطور البيولوجي إنما هو من قبيل خداع الذات ، فثمة شيء أعلى من الأنواع ، أو بالأحرى يوجد في النوع الانساني أفراد أعلى منه ، أو يؤلفون — على حد تعبير برجسون — أنواعا قائمة بذاتها . هؤلاء هم الأبطال والقديسون . فمن طريقهم تتصل الإنسانية بالمبدأ الخالق ، وكما يستمد انتيه (١) Antée قوته من الأرض ، فكذلك يستمد القديسون والأبطال قوتهم من السماء . وهكذا يستبدل بدفعة التطور الخالق ، نداء البطل والقديس ، ونداء ما هو الهى . فنحن إذن قد تجاوزنا الدفعة الحيوية وأصبحنا قريبين كل القرب من تلك الحاجة الى الإبداع التى هي مصدر كل دفعة حيوية .

فهل نقول ان هذا تصوف ؟ أجل انه تصوف ، وهل نقول انه نزعة حيوية رومانتيكية ؟ أجل انه كذلك أيضا . غير أن برجسون لم ينكر قط — كما قال مرارا — أهمية العلم في مجاله الخاص ، بل لقد عزا اليه القدرة على بلوغ حقيقة مطلقة فيما يتعلق بمادية المادة فمن ينكر على هذا التصوف الذى يقيم أساسا لفعل سخى ، بمعنى قريب جدا من المعنى الديكارتي لسكلمة « السخاء » (أو الارباحية) générosité من ينكر عليه نبل مقصده ؟

وقد تصور برجسون أن فلسفته ينبغي أن تكتمل بفلسفة للديموقراطية ، ديموقراطية قائمة على حب الله .

فما أغرب منعطفات هذا المذهب ، انه فردى فى « المعطيات المباشرة » ، اجتماعى فى « التطور الخالق » ، وهو الآن مع اعطائه مكانا

(١) هو ملاق (في الاساطير اليونانية) أنجيته جايا من اله البحر بوسيدون (نيتون عند الرومان) وختنه هرقل بين لداعيه بعد أن رقبه عن الأرض .
(المترجم)

بعضها للأفراد من قديسين وأبطال ، يتصور شكلين للمجتمع: شكلا رديثا ، وشكلا حسنا (ولكن ما كان حدا أو نهاية للتطور في كتاب «التطور الخالق» قد أصبح الآن شكلا رديثا) .

وكذلك الفعل - الذى كان هو العدو في «المعطيات المباشرة» ، أو على الأقل في الفصول الأولى منه ، وفي «المادة والذاكرة» بمعنى ما ، ثم صار محركا للتطور البيولوجي في «التطور الخالق» أصبح ينقسم الآن الى نوعين أحدهما وحده هو المرغوب فيه تماما .

ولقد كان وعينا حياة في «المعطيات المباشرة» . بيد أن الحياة بالمعنى الضيق تصبح ضربا من التعويق للفكر في «المادة والذاكرة» . ولكنها تعود من جديد لتصبح مركزية في «التطور الخالق» . على حين أن الحياة الجديدة بالتمجيد في «منبع الدين والاخلاق» قد أصبحت حياة أخرى غير الحياة النفسية والحياة البيولوجية ، هي الحياة فوق البيولوجية ، وفوق النفسية بمعنى ما ، عند القديسين .

إن من العبث أن نحاول الآن تحديد سمات مؤلفات برجسون ومنهجه : فلقد رأينا ما فيه الكفاية من تحليلاته ، ومن سيره في الأمور الى حدها الأقصى ، وتفننه في إيجاد مسلمات مشتركة من وراء النظريات المتناقضة ، وطريقته في قلب المشكلات والحل منها ، والرجوع الى المباشر ، وطريقته في توحيد الأمور بعد تقسيمها ، وامتلاء تلك الرؤية للعالم ، التي تستعيد الوجود بكل ثرائه عن طريق نقد فكرة العلم .

والامر الذى يجسدر بالفيلسوف أن يؤكده من جديد ازاء الانتقادات الموجهة ضده هذا الفيلسوف العظيم ، والتي تتجدد بلا انقطاع - هو قيمة هذا الفكر . فلقد ترك تفكيره بالفعل آثارا عميقة في الفكر المعاصر ، فها هو ذا وليم جيمس يضع برجسون في خداد

اعظم العظماء ، وشيلر Scheler يعترف بأهميته ، وهو يتهدد
يستشهد به في كثير من الاحيان . وتعد نظرية الصور images
اصلا من اصول الواقعية الامريكية الجديدة ، بل انها تبين لنا كيف
نستطيع - بمعنى ما - أن نتجاوز المثالية والواقعية معا . وجدير
بنا أيضا أن نبين اشعاع الافكار البرجسونية في العالم الادبي ، بل
في العسالم السياسى عند جورج سوريل الذى كانت له أهميته
الكبرى بالنسبة الى تطور مذاهب سياسسية يوجد بينها اختلاف
شديد ، وعند بيجى Péguy الذى كانت نظريته في التاريخ
والتجسد بل وتصوره للثورة الضرورية ضد ما هو واقع بالفعل ،
مستوحاة من افكار برجسون وربما كان لهذا الاشعاع أيضا تأثيره
في كلوديل ، ولكنه موجود بالتأكيد عند بروست ، وان يكن التمييز
الذى يقسول به بين الذاكرة العميقة اللاواعية والوجدانية وبين
الذاكرة السطحية العقلية والواعية - أبعد من أن يساظر التمييز
البرجسونى مناظرة تامة كما نلمس تأثيره أيضا عند فرجينيا
وولف .

وما أكثر الصفحات التى كتبت عن المؤثرات التى خضع لها
برجسون ! وانه لمن اليسير أن نقوم بتحليل أى فيلسوف الى قضايا
متباينة وأن نبين أنه لم يفعل شيئا سوى المزج بين افكار أسلافه .
ولكن هذا هو بعينه ما تحذرنا منه البرجسونية نفسها . ولا شك
أن هناك قدرا من التشابه بين شلنج وشوبنهاور وبين برجسون ،
وكذلك بينه وبين الفلاسفة الروحيين الفرنسيين الذين مهدوا له .
غير أن قوائم الاسماء ، بل حتى تجميع الاقتباسات ، لا يقلل في شيء
من عظمة أو قيمة هذا المذهب العظيم الذى لم يتعمقه أكثر الفلاسفة
الفرنسيين الشباب النابهن ، تعمقا كافيا .

وهكذا تتبعنا الطريق العظيم الذى سلكته الفلسفة الفرنسية
منذ « أنا أفكر » اذن فانا موجود ، عند ديكارت الى « أنا دوم اذن »

فانا موجود ، *c'est dur, donc je suis* ، ومن الخلق المستمر ، الى التطور الخالق - ولم يبق من الجوهرين الديكارتيين وهما الامتداد والفكر - الا الفكر وحده الذى أصبح متطابقا مع الحياة والحركة . اما الاحساسات التى تقوم بالتمثيل : تقوم بالتمثيل : *representatives* فقد أنكرت ، ومعها النزعة الخالصة ، والنزعة العقلية الخالصة . ومع ذلك فسيظل من الصحيح أن برجسون ، بوضوح أسلوبه ونفاذ تحليلاته ، قد ظل مخلصا للروح الديكارتية ، ومن جهة أخرى ، فإن أفكاره العبقريّة عن اتحاد النفس والجسم ، وطريقة معرفة هذا الاتحاد قد جعلت من ديكارت فيلسوفا لا يبعد عن برجسون بالمقدار الذى يبدو عليه للوهلة الاولى ، ألا يقول ديكارت فى مخطوط جوتنجن : « ان من الخطأ القول بأن الفكر يتم فى لحظة ، لأن كل فعل أقوم به يتم فى الزمان » ؟ لقد كانت فلسفة ديكارت مغامرة جريئة تهدف الى معرفة كل شيء . وهذا يصدق أيضا على فلسفة برجسون . ذلك لأن برجسون على نقيض كانت أو كونت أو سبنسر ، اذا كان قد اعترف بما لا يمكن التعبير عنه *ineffable* فإنه لا يعترف بما لا يقبل المعرفة *l'inconnaissable* فكل شيء يمكن أن يعرف : اذ أن المادة تعرف كاملة بواسطة الرياضيات والفيزياء ، كما أن النفس تدرك ادراكا تاما بواسطة الحدس . وهكذا يعتقد برجسون بوجود اتصالات مباشرة بيننا وبين المطلق ، بل بيننا وبين المطلقات .

ومن الطريف أن نلقى نظرة على العلاقات التى تربط برجسون بالنزعة البرجماتية . فهو يتفق معها فى تأكيد دور الفعل ، ولكنه لا يتفق معها فى أن الفعل من حيث هو عائق للتأمل ، يقوم عنده بدور أقرب الى السلبية . ومن الطريف أيضا أن نبهت - من وجهة نظر أعم - فى فروع ذلك المذهب الذى يمكن أن نسميه بالبرجماتية الفرنسية التى تؤكد مع جورج سسوريل أهمية دور القروض

والأساطير ، وتحاول نقد الماركسية والحفاظ عليها في آن واحد ، وتوحد - مع لالاند - بين الحقيقة والاتفاق الاجتماعي بطريقة مشابهة الى حد ما لطريقة الفيلسوف الانجليزى البرجماتى والانسانى ، شينلر Schiler وان ظلت اقرب الى التراث العقلى ، وتقرب أخيرا من العقائد الدينية عند لروا Le Roy وبلوندل Blondel اللذين صاغ أولهما نظرية بوجماتية عن المسلم في صورة جذرية جسدا مستعينا بصيغته القائلة : « كل واقعة قد وقعت ، Tout fait est fait » ومقترحا من جهة أخرى نظرية عن المعجزة قائمة على « الايمان » بالمعجزات ، وشيد ثانيهما فلسفته الدينية بالبحث عن الشروط المسبقة للفعل présuppositions وانتقل بقارئه من شرط الى شرط يصل به الى فكرة الله .

وهذان الاسمان الاخيران يضعاننا في مواجهة الفلسفة الكاثوليكية الفرنسية : بوصفها وارثة أوليه لابرون Ollé-Laprune عند بلوندل ، أو متأثرة بالبرجسونية عند لروا Le Roy ولابرتونيير La Berthoullièr أو مرتبطة عند آخرين بالتوماوية thomisme مع جاك ماريتان Jacques Maritain .

وينبغي أن نشير أيضا الى المؤلفات المتعلقة بتاريخ الفلسفة ، واعني بها مؤلفات بروشار Brochard عن الشكاك الاغريق ومؤلفات روبان Robin ودييس Diès وفستجيير Festugière عن أفلاطون ، ومؤلفات ريفو Rivaud عن الفلسفة اليونانية ، ومؤلفات ليارد Liard وهاملان Hamelin عن ديكارت ، ومؤلفات كوتيرا Couturat وهانكان Hannequin عن ليبنتس ، ومؤلفات دلبوس Delbos والأب ماريشال Maréchal عن كانت . ومؤلفات جيلسون Gilson عن العصر الوسيط كله ، ومؤلفات رينيه برتلو René Berthelot عن الفلاسفة البرجماتيين وعن علم الفيزياء الفلكية ، ومؤلفات الأب لبلون Le Blond عن أرسطو ، ومؤلفات برييه Bréhier عن فيلون

وافلوطين ، وكواريه Koyré عن يعقوب بييه وجاليليو ، وجيرو
 Gueroult عن ليبنتس وفشته ، ولاشييز - ري Lachèze-ry
 ونابير Nabert عن كانت ، وتيبوديه Thibaudet عن برجسون ،
 وجانكلفتش Jankélévitch عن برجسون وشلنج ، وجان باروزي
 Jean Baruzi عن القديس يوحنا الصليبي ، والأب دانييلو Daniélou
 عن جريجوري النيساوي Grégoire de Nysse ومؤلفات كل تلك
 المدرسة التي تجمعت حول ايتين جيلسون ، وأخيرا المؤلفات الرائعة
 التي كتبها الأب دي لوباك de Lubac

فاذا كان من الواجب الآن أن نقرأ في ملامح فلسفة الأمس
 ما يمكن أن نتنبأ منه بفلسفة الغد ، فمن الواجب أن نؤكد أهمية
 المثالية فوق العقلية surrealistique عند باشلار Bachelard وأهمية
 النزوع إلى الواقع ، الذي يظهر عند مثالي من أمثال نوجيه Nogué
 كما يظهر عند واقعي من أمثال روييه Ruyer وعند واحد من أتباع
 برجسون مثل منكوفسكي Minkowski وعند بعض الماركسيين من
 أمثال بوليتزر Politzer ، كما ينبغي أن نؤكد أخيرا تأثير
 الفينومينولوجيا ، والمظاهر التي تبدى عليها عند لافل Lavelle
 ولومن Le Senne وجرييل مارسيل Gabriel Marcel الذي سيظل
 كتابه « يوميات ميتافيزيقية » محاولة على أكبر جانب من الأهمية ،
 وهي محاولة وأصلها بعمله المزدوج بوصفه مؤلفا مسرحيا ، ومفكرا
 ميتافيزيقيا ، وعند جرفتش Gurwitsch ، وأيضا عند أولئك الذين
 يرتبطون بكيركجورد ، وعند جان - بول سارتر . وينبغي أن نذكر
 أيضا مؤلفات إي . بيشون E. Pichon ولاكان Lacan وأن نتحدث
 عن الشكل الجديد الذي يتخذه نقد التحليل النفسي عند دالبيز
 Dalbiez . فهنا نجد اتجاهات متباينة قد تكون أوجه التعارض
 فيها أقل أهمية من أوجه الشبه ، كما نجد رغبة في التحرر من
 الفلسفة التقليدية أو ما يسمى بالفلسفة الأزلية ، من أجل التعبير

عن فلسفة هي حقا منتمية الى عصرنا، ولكنها ستظل مع ذلك جديرة
بان تكون فلسفة لكل العصور .

ولقد كتب رنوفييه كتابا عن فلسفة فيكتور هوجو . وهو في
ذلك على حق : أفلا ينبغي هدم التعريفات التي تعزل المجالات
الكبرى للنشاط الانساني بعضها عن البعض ؟ ولقد بين دنييس
سورا Denis Saurat ان مذهب « القبالة Kabbale » هو واحد
من منابع هذه الفلسفة التي ترتبط مع ذلك ارتباطا جوهريا بمزاج
هوجو . كذلك فان نزعة دي فيني المثالية التي تترك مافى الطبيعة
من جمال من خلال حديث المرأة التي يحبها، والثيوصوفية السحرية
عند نرفال Nerval وسريالية بودلير ، وأفلاطونية مالارمييه
الوجدانية التي تختلج فيها الافكار بالحياة عند قمة الرغبة الطويلة
الأمدة ، والمثالية السحرية عند رامبو Rimbaud الشقيق الروحي
لنوفاليس Novalis وبليك Blake وان اختلف عنهما ، كما
يختلف كل منهما عن الآخر - كل هذا ما زال مستمرا حتى اليوم
في كتب كلوديل Claudel وفاليري Valéry اللذين يحتاجان
وحدهما الى دراسة طويلة ، وفي مؤلفات ب.ج. جوف J. Jouve
التي يزداد أفقه اتساعا باستمرار .

ان فلسفة الغد ستكون كفلسفة الأمس على الاقل من حيث
مدى تأثيرها بالأدباء . ففي استطاعة كلوديل وفاليري أن يتحكما الى
حد لا يقل عن كثير من الفلاسفة في افكار فلاسفة المستقبل . فهذان
الكاتبان العظيمان ، بل هذان المفكران العظيمان يشيران الى اتجاهين
مختلفين : الاول - وهو فاليري - ذو نزعة تحليلية ، ولكنه أشد
عمقا أو أكثر مرونة أو أرفع حسا الى حد بعيد من محللي القرن
الثامن عشر ، كما أنه أيديولوجي أشد حساسية من الأيديولوجيين،
أما الآخر فهو المنشد العظيم الذي يتفتى بالكون في طابعه الكلي
وفي تكامله . وليس من شك أنه سيكون من مهام فلسفة الغد

ايضاح الطريقة التي يمكن بها متابعة تحليلات فاليري من جهة ،
بالمضي صوب علاقات تظل تزداد تماسكا ، ويمكن بها في الوقت
نفسه محاولة - النفاذ من جديد - من وراء الاشياء الى ما تقوم عليه
من بناء اساسي متين .

وها نحن أولاء ازاء الفلسفة الفرنسية في مجموعها خلال
قرون ثلاثة : من جاسندي وفوتنل الى كوندياك ، ومن كوندياك الى
لدانتك Le Dantec ، ومن ديكارت الى هاملان وبرونشفيج ، ومن
فينيلون الى بلوتنل وبرجسون ، ومن بوسويه الى فكر التقليديين
الخلص الذي عفى عليه اليوم الزمان .

ولقد اشار البعض الى سيادة المنهج الرياضي عند كثير من
الفلاسفة الفرنسيين ، بيد ان هذا لا يكفي مع ذلك لتمييز الفلسفة
الفرنسية .

فلنلق بأنظارنا أولا على فلسفة القرن التاسع عشر والقرن
العشرين اللذين تصارعت خلالهما الكلاسيكية والرومانتيكية
وتحالفتا ، ثم تصارعت من جديد ، فهنا ستميز بعض السمات
المشتركة بين عدد كبير من هؤلاء المفكرين على الأقل .

فمن الملاحظ أولا ان نقطة البداية التي تتخذها طائفة على
الأقل من هؤلاء الفلاسفة هي ظاهرة نفسية : فهي المجهود عند
بيران ، وهي الذاكرة عند برجسون ، وهي - على وجه أعم عند
الجميع - العادة التي تسمح بإيجاد نوع من الاستثمار بين الوعي
واللاوعي ، بين النفس والفزيائي . ونستطيع ان نجد نفس هذا
التأكيد لأهمية العادة عند الفسيولوجي الفرنسي لامارك ، كما
نستطيع ان نلاحظ أيضا الدور الذي تلعبه عند بعض الأدباء مثل
بيجر وبروست .

وحتى اذا كانت مثل هذه الظواهر - كالذاكرة والعادة -

لا تعطينا مفتاح الكون كما تصور بعض الفلاسفة ، فانها ذات أهمية في حد ذاتها . ولنذكر في هذا الصدد ما كتبه برجسون عن الفلسفة الفرنسية لتمييزها عن المذاهب الألمانية الكبرى ، اذ يقول : « انه حتى لو لم تعد الفلسفة الفرنسية صحيحة ، فانها تترك من بعدها شيئا دقيقا محدد المعالم : ذلك لان القطع التي تتألف منها سليمة » .

ونستطيع أن نرى في فكرة « الرشاقة » *grâce* سمة أخرى مشتركة بين عدد من هؤلاء الفلاسفة : بين رافيسون وبوترو وبرجسون ، وهم يقصدون بالرشاقة ضربا من اليسر في الحركة ، ونوعا من الموهبة الذاتية . وحتى بيران الذي يبدو أنه يتحدث طويلا عند مجال اللامجهود وعند مجال المجهود ، يرى مجال الرشاقة من فوقهما .

فاذا التمسنا الآن السمات المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة وبين أوجست كونت ، فلن يكون عسيرا أن نجد على الرغم من المظاهر - سمة واحدة مشتركة : وهذه السمة هي تأكيد الاختلافات بين المجالات سواء اكانت هذه مجالات للوجود أم مجالات للفكر . وهذه بلا شك واحدة من السمات الأساسية في الفلسفة الفرنسية . فثمة مجالات للواقع ، ولا ينبغي الخلط بينها . ولقد كان بسكال هو أول من عبر عن هذه الفكرة في وضوح عظيم في نظريته عن المجالات الثلاثة بيد أننا نجد فكرة مماثلة لهذه عند كونت وعند بوترو . ولكن ألا يوجد مبدأ هذه الفكرة في النزعة الديكارتية ؟ . اننى أميز كل شيء على قدر ما أستطيع ، ونحن نعرف أهمية فكرة النظام في منهج ديكارت .

ولعل هذا الحرص على النظام هو الذى أدى بفولتير ومونتسكيو وبكوفيه وبيران ، وبلا شلييه وكونت الى أن يضموا على الدوام فواصل بين الأشكال الحيوانية أو بين الأشكال الاجتماعية .

ولقد كانت فكرة النظام هذه أساسية في تأمل العالم عند
ملبرانش ، وهي ليست فكرة عن نظام يحول دون حدوث التغير .
وحين يعرف بسكال نظام القلب ، يصف نظاما لا تنقطع حركته
صوب نفس المركز ، وبالتالي فهو يختلف عن النظام الأكثر آلية في
القياس أو حتى في الاستقرار .

ونتيجة لفرقة تفكير برجسون بين نظامين : النظام الآلى
والنظام الحى ، وتأكيد أهمية النظام الأخير فإن هذا التفكير يمثل
نهاية المطاف لهذا الاتجاه فى الفكر الفرنسى .

والواقع أنه لا يوجد اختلاف عظيم بين بسكال وبرجسون :
فبسكال يقول : « الغريزة والعقل علامتان على طبيعتين » ، أليس
فى هذا القول بذرة التعارض بين العقل والحدس ؟

ونستطيع أن نلاحظ أن نقد فكرة الشدة *intensité* عند
ملبرانش مماثل لنقدها عند برجسون ، وأن نظرية الإدراك الحسى
عند ديكرت وملبرانش - كما هى عند برجسون - تؤكد أهمية
الطابع البرجماتى للإدراك الحسى فهناك على الأقل ثلاثة من كبار
الفلاسفة الفرنسيين رأوا على خلاف فلاسفة مثل لوك أن الاحساس
والإدراك الحسى فعل دفاعى وتحذير عملى أكثر منه نسخة تردد
الأشياء الخارجية . وربما استطعنا أن نفسر أوجه الشبه هذه تفسيراً
جزئياً على أنها تعبير عن ميل إلى الوضوح الفكرى ، يؤدي إلى نقد
الأفكار المزدوجة الدلالة كالأفكار المتعلقة بالشدة *intensité* وإلى
رد الإدراك الحسى إلى مجال الفعل .

إن الفلسفة الفرنسية ، كما تبدى فى مثلها الرئيسيين ،
هى فلسفة للفكر والوعى حتى حين تريد أن تضع الفكر والوعى

بين ما هو أدنى وما هو أعلى منها ، أعنى القلب عند بـسـسـكـال
ومين دي بيران ، والحدس عند برجسون ، ويصدق قولنا انها
فلسفة الوعي على روسو كما يصدق على برونشفيج ، وهو صادق على
برجسون مثلما يصدق على ديكارت . ويمكن القول ، بمعنى معين ،
ان الفلسفة الانجليزية والفلسفة الالمانية يدورهما فلسفتا وعى ،
ولكنهما ليستا كذلك بالمعنى نفسه تماما : فاحدهما أقرب الى ان
تكون تاريخا للوعي (باستثناء باركلي) والاخرى أقرب الى ان تكون
لاهوتا أو كوسمولوجيا للوعي ، ومع ذلك فان هذه التمييزات
جميعا تحتمل وتدعو الى كثير من التحفظات ، اذ ان فلسفة برجسون
هي ايضا كوسمولوجيا للوعي ، كما ان فلسفة كوندياك تنطوي على
تاريخ للوعي .

ولفكرة الحرية ، وفكرة الشخص مكانة رئيسية في الفلسفة
الفرنسية . فالشك المنهجي فعل من أفعال الحرية تملك
به الارادة زمام نفسها ، والفكرة الديكارتية القائلة بان الحرية - على
خلاف كل ملكة انسانية أخرى - لا متناهية في الانسان كما هي
لا متناهية في الله . . هذه الفكرة من السمات المتميزة للفكر
الديكارتي . ونستطيع أن نقول انه اذا كانت فلسفة لاشلييه
وبوترو ورنوفييه وهاملان وبرجسون ، تكتمل بفكرة الشخص فان
فلسفة ديكارت تستهل بها . وتؤكد النظرية البرجسونية في المدة
durée حرية الأنا ، تلك الحرية التي حاولت الفلسفة الفرنسية
كلها (سواء منها فلسفة أوفويه أو أرنوفييه ، وفلسفة لاشلييه
أوبوترو) أن تحميها . ونستطيع أن نستشهد بجملة نيوتن ب .
ستالكنخت Newton P. Stalknecht الذي كتب في « دراسات في
فلسفة الخلق » قائلا : « ان المنطق الحقيقي للخلق قد تم الحفاظ عليه
بحسب في الفكر الفرنسي ، حيث نجد تراثا فلسفيا يتعاشى التعقيد
الهائل في المذاهب الالمانية من جهة ، والسطحيات الواجفة المحدودة

في النزعة التجريبية الانجليزية من جهة أخرى ، وعلى الرغم من أننا لا نود تأييد جزء من هذا الحكم ، وهو الجزء الذي يبدو أنه لا يقدر كبار الميتافيزيقيين الألمان وفكر هيوم وباركلي بحق التقدير فأننا نستطيع أن نقول مع ذلك ان الفلسفة الفرنسية كانت أمينة في أغلب الأحيان على تراث الحرية الخلاقة هذا .

ونستطيع أن نربط بفكرة الحرية هذه فكرة أخرى هي فكرة العرضية *contingence* فالطابع العرضي للواقع ، موضوع رئيسي من موضوعات الفلسفة الفرنسية منذ ملبرانش ، بل نستطيع أن نجد قبل ذلك عرضية الماهيات عند ديكارت ، وهناك أيضا عرضية واحتمال الحوادث عند كورنو . وعرضية المجالات العلمية عند كونت .

وسواء أكان ثمة اتحاد لهذين النوعين من العرضية عند بوترو ، أم معارضة من جانبه ومن جانب برونشفيج للضرورة الهيكلية لحساب الحركة الحرة للروح .. فأننا نلمس في كل الأحوال تأكيداً حراً للعرضية وللحرية .

واذن ، فالسمة التي تميز الفلسفة الفرنسية هي الاحساس بالفوارق ، والاحساس بالشخص ، وكذلك أيضا الاحساس بالواقع وما من شاهد على هذه النقطة أقوى من مؤلفات ديكارت ومين دي بيران . فهذا هو ديكارت فيلسوف الفصل بين النفس والجسم ، فيلسوف التقسيم الثنائي *bifurcation* كما يقول هوايتهد ، ولكنه من جهة أخرى يعلم ويريدنا أن نعلم أن النفس والجسم متحدان اتحادا وثيقا . وهذا هو مين دي بيران ، فيلسوف الجهد ، فيلسوف مافوق العضوى *hyper-organique* ولكنه حين ينضج هو نفسه للاحاساسات السلبية يكشف لنا عن مجال العضوى .

ولا نستطيع أن نقول عن الفلاسفة الفرنسيين ، بناء على وجود الاحساس بالواقع لديهم انهم فلاسفة الافكار الواضحة المتميزة فحسب ، على الرغم من الأهمية التي يعترفون بها لهذه الافكار ، والتي ينبغي الاعتراف بها ، تماما كما كان أفلاطون يقول انه على الرغم من صعوبة نظرية المثل ، فلا بد من الاعتراف بوجود المثل . فأي فيلسوف كان أقدر من ملبرانس على وضع الاحوال المبهمة *modalités confuses* في « وضوح غامض » ؟ ومن تحدث أفضل من بيران عن الادراكات الحسية الغامضة ؟

لقد أتاحت لنا مدام جيون Guyon وفينلون Fénélon أن ندرک الحياة الغامضة التي تحياها النفس ، أما روسو فقد وضعنا وجها لوجه أمام الاحساس بالوجود ، على حين كان برجسون وريثا لكل هذه التيارات .

ولا حاجة بنا الى القول ان ديكارت سيظل دائما أسستاذا لأولئك الذين يريدون أن يتعلقوا قبل كل شيء بالافكار الواضحة المتميزة . فميزة ديكارت هو أنه قد ظهر بين أفلاطون وكانت ، في لحظة كان العالم الحسى يبدو فيها قابلا لأن يكون موضوعا للذهن ، وهو ما لم يكن ممكنا عند أفلاطون ، ولم يكن العالم المعقول فيها قد توقف عن أن يصبح موضوعا ممكنا للذهن ، وهو ما كان بالفعل عند أفلاطون ، ولكنه لن يكونه عند كانت . هذه هي قيمة أسستاذا الافكار الواضحة المتميزة . ولكن لابد لنا أن ننوه بما يمكن أن تستفيد به فلسفة تريد أن تفهم الواقع ، من رجال من أمثال بسكال وبيران وبرجسون ، ولتضيف اليهم أيضا ديدرو ومن رجال قرييين منا أيضا من أمثال ف . روه F. Raub . ويكفى أن نفكر في اشعاع برجسون على فلاسفة مثل جيمس وهوايتهد ، أعنى على أعظم فيلسوفين عاشا في أمريكا ، فيلسوفين نستطيع أن نأمل في أن

تتجه الفلسفة الأمريكية الى الارتباط بهما من جديد ، لنرى مايمكن
أن يثمره هذا الاشعاع . (١)

ولقد قلنا منذ لحظة ان الفلسفة الفرنسية فلسفة فوارق .
وبطبيعة الحال لا يوجد في تاريخ الفلسفة شيء صادق صدقا
مطلقا . فدولباك وبرجسون يؤكدان وحدة الوجود على الرغم من
أن الأول مادي والثاني روجيه . بيد أن هذه الوحدة لا تنكر عند
الواحد أو عند الآخر الفوارق الكيفية عند هذا ولا عند ذاك ، بل
أن هذه الوحدة تكتسب عند كل منهما ، ثراء من هذه الفوارق .

وأخصب الأفكار التي يمكن أن نجدها في الفلسفة الفرنسية
فكرة العلاقة relation . فديكارت يقول لنا ان الطبائع البسيطة
تتضمن علاقات . وعبارة : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » نموذج
للعلاقة وللطبيعة البسيطة في آن واحد . وهو قد رأى — كما رأى
أفلاطون — أن الأفكار تتواصل فيما بينها فعبارة أنا أفكر إذن فأنا
موجود — حين تخرج الى حين الفعل — تعني مشاركة من المفكر مع
الموجود ، ومن الوجود مع المفكر ، كذلك فإن ملبرانش في نفس
الوقت الذي يطور فيه فكرة النظام ، يتقدم بنظرية في العلاقة .
وحين يضع مين دي يران الجهد في مقابل الكوجيتو الديكارتى ،
فهذه أيضا علاقة يلقي عليها ضوءا : علاقة المجهود بما يقاومه ، وهي
مشاركة لا تعود ذهنية ، وإنما هي أشبه بالحسية .

(١) لقد تحدث الكثيرون من تأثير الفلسفة الألمانية في الفلسفة الأمريكية
تأثير هيجل على روبس ، وتأثير لوطره Lotze وآخرين على جيمس بيد
أن تأثير الفلسفة الفرنسية لم يكن أقل من ذلك أهمية . فنحن لانستطيع أن
نفهم امرسون لهما تاما إلا اذا وضعتا التلفيقيين eclectiques في اعتبارنا ،
وليس من الممكن دراسة جيمس الا بالرجوع الى رنوليه وبرجسون رغم ما بين
هذين المفكرين من تعارض عميق إذ أن جيمس الذي كان يرحب بمظاهر التعدد
كان يحب أن يوحد بين هذين الفيلسوفين .

ولقد كانت نفس الفكرة التي تحتل مكانة مركزية في فكر
كونت ، تحتل ، بصورة أكثر دينامية ، نفس المكانة في فكر روه
وبرونشفج . وحين يجعل برجسون من المادة *la durée* ماهية
للأشياء ، فإنه يريد أن يقول أن الماهية هي الاتصال نفسه ، وهي
تفتح الحاضر على الماضي وعلى المستقبل ، وهي العلاقة في طابعها
المتحرك .

وأخيرا ، فإذا كانت الفلسفة كلها تأملا للباطن والظاهر ،
فأى فلسفة تستطيع أن تنجب أساتذة نفنوا إلى أعماق الباطن أعظم
من برجسون وديكارت وبيران ، أو أساتذة اتجهوا إلى دراسة
الظاهر أعظم من ديدرو وكونت ، أو أساتذة تجاوزوا الباطن
والظاهر مما بتوحيدهما ، مثل برجسون وبيران مرة أخرى ؟

الفلسفة الفرنسية المعاصرة

سيطر تطور الوجودية على الفلسفة الفرنسية خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها . وللوجودية الفرنسية شكلان مختلفان ، وأصول متعددة : هي كيركجورد وهوسرل وهيدجر . ونستطيع أن نقول انها أنطولوجية وفينومينولوجية ، بقدر ما هي وجودية ، وذلك في كل شكل من أشكالها . وربما كان في هذه الوجودية الفرنسية مجموعة أو مجموعتان غير مستقرتين ، ولكن ينبغي علينا أن نأخذهما على حالهما . وما من شيء أكثر طرافة ، وأشد إمعانا في الذاتية من أن نشاهد المنحنى الذي يسير من كيركجورد الى ميرلو - بونتي من جهة ، والى مارسيل من جهة أخرى ، ذلك لأن كيركجورد يعزلنا أولا عن العالم ، ويضع موضع الشك كل اتصال مباشر مع أي « أنا » آخر . ونستطيع أن نقول بمعنى ما ان تأثير هوسرل يتضافر مع تأثير كيركجورد في وضع العالم بين قوسين - على حد تعبير هوسرل - وفي أضواء طابع اشكالي على العلاقة مع الأنا . بيد أننا في نهاية هذا المنحنى نرى أن جبريل مارسيل قد جعل من الاتصال

العميق بين الأنوات ماهية التأمل الذى يدعونا الى المشاركة فيه ،
بينما يجعل ميرلو بونتى جميع ضروب نشاطنا تضرب بجذورها فى
الادراك الحسى ، متفقا بذلك مع اتجاه عميق عند هوسرل .

ومن سمات الفلسفة الفرنسية المعاصرة ذلك الاتحاد الذى يتم
عند عدد من المفكرين الرئيسيين بين الفلسفة وبين غيرها من طرائق
التعبير المختلفة ، وبخاصة الدراما : فلقد عرض جبرييل مارسيل
وجان بول سارتر فى ... وقت واحد ... أفكارهما فى مؤلفات ان لم تكن
منهجية فهى على الأقل نظرية ، وكذلك فى مسرحيات ، بل انه ليطبيب
لجبرييل مارسيل أن يؤكد أن المشكلات قد عرضت له أولا من خلال
العلاقات الدرامية بين الشخصيات . فأبطال مسرحية « قصر من
الرمال Palais de Sable يعيشون مشكلتى العلو والكمون والبطون
(أو المحايثة) من الداخل ، ان صصح هذا التعبير ، أى أن هاتين
المشكلتين أشبه بالألحان المميزة leitmotive المعبرة عن الحقيقة
العميقة للشخصيات . وقد كان من الطبيعى فى الواقع أن يتم
التعبير عن هذه الفكرة الوجودية فى الدراما قبل أن يتم التعبير
عنها فى الفلسفة . أما حالة سارتر فتختلف عن ذلك قليلا ، من
حيث أنه يبدأ بالأحرى من فكره الفلسفى لسكى يكون مسرحياته .
ولكن ثمة نقطة مشتركة على الأقل هى : قيام فكرين فلسفيين
ودراميين فى وقت واحد .

واذن فقد سيطر على الفلسفة الفرنسية المعاصرة تطور فكرة
الوجود كما تبنت لروح كيركجورد . وهذه الفكرة وصلت الى
فرنسا أولا الأمر عن طريق بعض المفكرين الألمان . ولكن ينبغي
أن نقول على الفور ان فلسفة الوجود قد أخذت فى فرنسا مظهرا
خاصا من جهة ، وأنها تمثلت من جهة أخرى فى صورتين مختلفتين ،
بل متعارضتين . وأول كتاب كبير بمعنى ما ، وبمعنى ما فحسب ...

كما سنرى فيما بعد - بل الكتاب الكبير الوحيد للوجودية الفرنسية، هو كتاب « الوجود والمعدم L'Être et le Néant » لسارتر . ولنقل منذ البداية ان من الخطأ تفسير فكر سارتر كله بفكر كيركجورد ، فلقد كان لهوسرل وهيدجر - ولانسي هيغل - نفس الأهمية التي كانت لكيركجورد نفسه في تطوير فكره . بل نستطيع أن نقول انه لم يرتفع بتأثير كيركجورد الى المستوى الأول الا حديثا في كتابه الكبير الثانى « نقد العقل الديالكتيكي Critique de la Raison Dialectique » أما قبل ذلك ، فكان يبدو انه يرتبط ارتباطا وثيق بهيغل ، كما يتمثل في كتابه : « فينومينولوجيا الروح Phénoménologie de l'esprit »

وهكذا يبدو أن المؤثرات التي خضع لها سارتر هي هيغل وهوسرل ، يتلوها هيدجر في المحل الثانى ، ثم كيركجورد في المحل الثالث . فالوجود في ذاته l'en soi والوجود لذاته le pour-soi عند سارتر يأتیان أساسا من هيغل . ولكنه لا يقبل الديالكتيك الهيجلى في مجموعه على الإطلاق ، بل هناك على الأخص صراع بين الوجود في ذاته والوجود لذاته يجعل التركيب la synthèse الذى تصوره هيغل مستحيلا .

ومن المناسب أن نذكر تأثير شارح عظيم لهيغل على سارتر . هذا الشارح هو كوجيف Kojève الذى تصد محاضراته عن مسائل معينة ارباصا لكتاب سارتر ، وخاصة في انكاره لديالكتيك الطبيعة ، وتأكيد له ديالكتيك وحيد هو ديالكتيك الروح الذى قدر عليه - فضلا عن ذلك - الاخفاق والموت في تعبيراته المتعاقبة .

وهكذا نرى عند كوجيف بالفعل توحيدا بين هيغل وهيدجر، هيدجر المبكر ، أعنى مؤلف « الوجود والزمان »

L'Être et le Temps

ولقد تحدثنا عن الاخفاق والموت ، وذلك لأن الوجودية

الفرنسية كما تتبدى عند سارتر - تتخذ طابعا تشاؤميا . وحين يعبر سارتر عن نفسه في مسرحياته ، يبرز هذا الجانب التشاؤمي الى الصنف الأول ، كما تشهد بذلك تلك العبارة الشهيرة : « الجحيم هو الآخرون » أو كما تشهد أيضا عبارة « الوجود والعدم » : « الانسان مقضى عليه بالحرية » .

وربما لم يكن هذا هو مجال البحث في الأصول الاجتماعية (السوسولوجية) والتاريخية لهذه النزعة التشاؤمية . فلقد ولدت مؤلفات سارتر في ظل الاحتلال ، ومع ذلك فإن مسداها المزدور قد تردد مع انتصار المقاومة .

ولقد كان من الواضح غداة « التحرير » أن الوجودية هي أهم تيار فلسفي . ولنقل مؤقتا انها حملت الراية من البرجسونية التي كانت قد بدأت تنتصر ، وذلك بعد صراع شاق الى حد ما . وكانت الوجودية في بداية الأمر تعارض بشدة الاتجاهات البرجسونية حتى وان كنا نستطيع اليوم أن نلاحظ كثيرا من السمات والميول المشتركة بين برجسون وفلاسفة الوجود ، فالوجودية تسكونت من مؤثرات متعددة ، هي تأثير هيجل في فترته المبكرة ، وتأثير كيركجورد وهوسرل وهيدجر ونييتشه . والفكرة التي تسيطر على كتاب « الوجود والعدم » لسارتر هي التمييز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ، وهو التمييز الذي يأتي من هيجل ، والذي هو مع ذلك أساس التفرقة بين النزعة السارتريّة والنزعة الهيجلية ، ذلك لأن سارتر يعرف الوجود في ذاته والوجود لذاته - وخاصة الأول منهما - بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقة هيجل في تعريفهما . فالوجود في ذاته عند سارتر مصمت أكثر من أن يكون خسمنيا ؛ وعلى حين يرى هيجل أن الاتحاد بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ممكن ، يعلن سارتر أن اتحادهما مستحيل . وهذا التصريح باستحالة اتحادهما هو نفسه انكار فكرة الاله ، وبذلك

يعود فكر سارتر فينضم الى فكر نيتشه الذي يستمد منه هذا
الفكر الهامه .

واذا كنا قد أكدنا التفرقة والاختلاف بين فكر سارتر وفكر
هيجل ، فانه يظل من الصحيح مع ذلك ان سارتر يعترف الوجود
لذاته على نحو مماثل للتعريف الذي يضعه هيجل لهذا الوجود ،
اى ان الروح حركة مستمرة : فانا اكون مالا اكون ، ولا اكون ما
اكون (je suis ce que je ne suis pas et je ne suis pas
ce que je suis)

بيد ان هناك بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته اوجه
تعارض وأوجه اتصال فى آن واحد . ومن الأسئلة الأساسية أن
نعرف أيهما يأتى أولا ، الوجود فى ذاته ، أم الوجود لذاته . فاذا
كان الوجود لذاته هو الذى يأتى أولا ، كنا بازاء النزعة المثالية ،
واذا كان الوجود فى ذاته هو الذى يأتى أولا ، كنا حيال النزعة
الواقعية . وهكذا تبدو هنا على الأقل إجابتان ممكنتان ان لم يكن ثمة
ضرب من ازدواج الدلالة ، فالوجود لذاته يتبدى كأنه ثقب داخل
الوجود - فى ذاته ، وعلى هذا يمكن أن نظن أن الوجود فى ذاته هو
السابق ، وبالتالي تكون ازاء الجانب الواقعى من المذهب . ولكن
ليس ثمة وجود - فى ذاته الا بالنسبة الى وجود - لذاته ، وفى
ذلك تأكيد أولوية الوعى ، وهو شئ تقليدى فى فرنسا .

أما فى اجزاء كتاب الوجود والعدم المخصصة للعلاقات بين
وعى ووعى آخر ، فانا نشاهد صلة جديدة بين الوجود فى ذاته
والوجود لذاته ، فكل وجود لذاته ينزع الى تحويل الوجود لذاته
الآخر الى وجود فى ذاته ، أعنى أن يجعل من اندات موضوعا .
وهنا نجد جميع التحليلات المتعلقة بسوء الطوية la mauvaise foi
وفى الوقت نفسه نحس بأن كل وجود لذاته يتحول من تلقاء نفسه

بصورة ما الى وجود في ذاته . وعلى هذا النحو فاني أجمد نفسي بما
يخطر لي من ذكريات ، بل بمشروعاتي المقبلة أيضا .

ولكنني اظل حرا في الوقت نفسه . والواقع ان نظرية الحرية
عند سارتر أبعد ما تكون عن البساطة . فنحن مقضى علينا بأن
نكون أحرارا ، على حد تعبير شخصية في إحدى مسرحيات سارتر .
ولكن ما معنى أن يكون المرء حرا ؟ ان موضع الأصالة في تفكير
سارتر في هذا الموضوع هو تأكيده أننا أحرار دائما بقدر متساو ،
فالسجين حر كالشخص الذي نقول عنه انه حر سواء بسواء ، فلا
وجود لدرجات في الحرية ، وليس من شك أن امكانيات الفعل متباينة ،
بيد أن الحرية تظل كاملة دون نقصان . وعلى الرغم من أن في هذا
الرأي مفارقة ، فقد كان من الممكن أن يكون واضحا نسبيا لو لم
تتدخل فكرة الموقف . فالإنسان دائما في موقف ، بحيث نكون
إزاء هذا التأكيد المزدوج ، لحرية المساواة مع نفسها من جهة ،
ولعلاقتها مع الموقف من جهة أخرى .

ولكن ، سواء تعلق الأمر بموضوع الاتصال عامة ، أو بموضوع
الحرية ، فلا بد أن نقول أننا بإزاء المجلد الأول من مؤلف سارتر
فحسب . فربما كان ثمة شيء موجود فيما وراء منطقة « سوء
الطوية *la mauvaise foi* » أي سوء الطوية الذي يحول الوجود
لذاته الى وجود في ذاته ، أو ربما حولته الى حرية في موقف
liberté située . والواقع أن نشاط سارتر في المجال السياسي
والاجتماعي ، والنداء الذي يوجهه الى القراء يدلان على أن لديه ارادة
المضي نحو الفعل الأصيل ، وإيماننا بإمكان الفعل والقول الأصيل .

ولقد كانت المشكلات التي تصدى لها سارتر هي بعينها
المشكلات التي وضعها ميرلو - بونتي ، بيد أنه يتزع منذ البداية

الى حل هذه المشكلات بطريقة مختلفة ، وهذا ما يزداد اتضاحا لنا بالتدريج .

وينطوى فكر سارتر على بعض الأصداء الراقية ، وخاصة الفكرة القائلة ان حريتنا تظل سليمة لا تمس حتى حين نكون عبيدا ... وهي فكرة تجيب على مشكلة أثرت في ثانيا حركة المقاومة .

وينبغي ان نلفت النظر الى أنه لا يوجد لدينا غير المجلد الأول من الكتاب ، واننا لن نحصل على الثانى ابدا ، كما هي الحال بالنسبة « للوجود والزمان » لهيدجر . فكل من هذين الكاتبين لا يحرص على مواصلة الكتاب الذى بدأه ، وكل منهما قد انعطف فى طريق يؤدى به الى اتجاه مختلف : الأول نحو نظرية فى الوجود ، والثانى نحو نظرية فى المجتمع .

فلو كان سارتر قد اتم كتابه هذا ، لكان من الممكن ، بل من الواجب أن يكمل هذا المجلد الأول الذى ينكر فيه الاتصال بين الموجودات ... بمجلد يوضح فيه بوجه خاص الاتصال الحقيقى . ففي « الوجود والعلم » - على النحو الذى نجده بين أيدينا - اخفاق للاتصال ، اذ أننا نريد أن نمتلك الآخر ، والا فأننا نتهزم أمامه ونكون مملوكين له ، وهنا نجد نظائر للاتصال غير المباشر عند كيركجورد . فنحن نكذب على الآخر حتى حين نريد أن نفتح عليه . فالآخر ، أو بالأحرى الآخرون - هم - كما قلنا من قبل - جحيم بالنسبة الينا .

قلنا اننا مقضى علينا بالحرية . والقضية الجريئة الشائقة التى يدافع عنها سارتر هي أن الحرية غير قابلة فى أساسها لاية درجات ، كما كان يعتقد الفيلسوف الكلاسيكى ، فهى دائما فينا ، وهى دائما على نفس الدرجة . صحيح أن فكرة الموقف تحمل فى طياتها تعقيدا

وتوضيحا في آن واحد لنظرية الحرية ، لأن الانسان دائما في موقف ، ومن هنا تنشأ صعوبات عظيمة لا سيما وأن سارتر يؤكد في فقرات مماثلة لبعض نظريات كانت - نوعا من فعل الحرية المستقل عن الزمان ، والذي نختار به طابعنا الشخصي . وهكذا نجد أنفسنا ازاء هذه العناصر الثلاثة : الحرية اللازمانية (وان لم يكن هذا هو اللفظ الذي يستخدمه سارتر) ، والموقف ، والحرية في موقف . وربما لم يكن هذا كله هو أهم ما قال به سارتر ، انما الأهم هو أنه يعرض علينا عالما منقسما الى قسمين : الوجود في ذاته والوجود لذاته ، اللذين لا يمكن التوفيق بينهما آخر الأمر . فاتحاد الوجود في ذاته والوجود لذاته أمر مستحيل ، أو بعبارة أخرى : قاله الذي هو هذا الاتحاد نفسه لا وجود له في نظر سارتر ومن ثم فنحن - أي الوجود لذاته - موجودون في عالم لا سند لنا فيه ولا ملاذ ، عالم يعود بنا باستمرار الى أنفسنا . وهنا يبدو أن فلسفة سارتر ترتبط بهيدجر في مرحلته الأولى : نيتشه على الأخص ، ونستطيع أن نقول بوجه عام - أن فكر نيتشه مائل بوضوح تام لدى كل فلاسفة الوجود الفرنسيين والأجانب لاسيما هيدجر ويسبرز . ولكن ماهي الصلات التي تقوم بين هذين الشقين من الوجود ، أعني الوجود في ذاته والوجود لذاته ؟ من الصعب جدا تحديد هذه الصلات . وهذه هي المشكلة الفلسفية الرئيسية التي نجد أنفسنا ازاءها . فإذا أخذنا نظرية المعرفة التي تمتزج امتزاجا وثيقا - كما هو واضح - بنظرية الواقع ، وجدنا أن الوجود لذاته يتجه من حيث أنه عارف الى الوجود في ذاته ، بل نستطيع أن نقول انه يفسح الوجود في ذاته بوصفه مستقلا عنه ، فهنا وضع للوجود في ذاته بواسطة الوجود لذاته . وفي هذه النقطة يستوحى سارتر تعليم هوسرل وفكرة التسدد ، ومن جهة أخرى فإن ما يمكن أن نسميه بنظرية الوجدانية la théorie de l'affectivité التي تحتوى على

نظرية الاتصال كما عرضناها - تنطوي على سقوط مستمر من الوجود لذاته في الوجود - في - ذاته ، فالوجود لذاته ينزلق ويسقط نحو منطقة الوجود في ذاته ، وفي الحب يكون الموضوع المحبوب في نظر سارتر - موضوعا objet بحق ، وثمة احوالة موضوعية objectification للوجود لذاته . وليس من شك في انه قد احتفظ بحالة الاتصال الحقيقي لذلك المجلد الثاني الذي لن يظهر ابدا . ومع ذلك فهناك اسباب قوية للاعتقاد بان سارتر يؤمن بوجود اتصال حقيقي وأن ايمانه بهذا الاتصال ، يتجلى حتى وان لم يكن يظهر في كتابه « الوجود والعلم » في كتاباته السياسية وفي حياته .

ويعصف سارتر محسولته بانها « انطولوجيا فينومينولوجية Ontologie phénoménologique » . مشاركا على هذا النحو في تلك الحركة الكبرى التي توجه عددا من اتباع الفينومينولوجيا الرئيسيين نحو نظرية في الوجود ، ولنا أن نتساءل ان كان من الممكن أن تكون انطولوجيا مفككة مبتورة كتلك التي يقول بها سارتر ، انطولوجيا بحق ، بيد أننا لانريد هنا سوى أن نعرض آراءه .

بل ان الصلات بين الوجود في ذاته والوجود لذاته أعقد حتى مما قلناه حتى الآن ، فما له الأولوية هو بمعنى ما ، الوجود لذاته أي الوعي ، وهنا لا يرتبط سارتر بهوسرل فحسب ، وإنما يرتبط بآلان Alain أيضا . بيد أن ماله الأولوية بمعنى آخر هو الوجود في ذاته ، أي هو الموضوعي الخالص le pur objectif أو هو مادون الموضوع ، أعني طبيعة غزيرة دافقة - فياضة foisonnante لاوعي لها على الإطلاق ، كما نشعرنا سارتر في روايته الأولى « بقشيان » . ومن ثم فإن الوجود لذاته يبدو وكأنه ثقب في الوجود في ذاته . وفكرة الثقب داخل الوجود في ذاته ترتبط بفكرتي السلب والعلم ، ونحن نقول : السلب والعلم ، ويمكن أن نقول - الى مدى معين

على الأقل - انه على حين يؤكد هيدجر بنخاصة فكرة العدم le néant ويضع العدم فى ضوء معتم ، فان سارتر يصعد او بالاحرى يتقهقر من هيدجر الى هيجل ليلقى ضوءا على السلب la négativité فعند سارتر لانجد انفسنا ازاء الضوء الخافت للعدم ، كما يتبدى عند هيدجر ، بقدر ما نجد انفسنا ازاء حشد نصف معتم من السلبيات المتباينة : négativités diverses

وبهذا لاتحل المشكلة التى وضعناها ، اذ لايمكن ان توجد ثغرة فى الوجود فى ذاته الا بواسطة الوجود لذاته ومن اجله ، مثلما انه لايمكن ان يكون هناك وجود لذاته الا لان هناك ثغرة فى الوجود فى ذاته ، هذه هى الميثولوجيا التى يقدمها الينا سارتر ، او على الأقل ليس الخطا خطانا اذا بدت لنا على انها ميثولوجيا • ولكن ، ربما كان سارتر - بعد ان أصبح الآن يتخذ وجهة نظر نقد العقل الديالكتيكي - يميل الى تاييدنا فى ذلك • « فالوجود والعدم » انما هو محاولة ناقصة ، وهذا يصديق ايضا على كثير من المذاهب الميتافيزيقية العظيمة • واذا كانت هذه المحاولة ناقصة ، فاننا نجازف بوضع هذا الافتراض ، وهو اننا كلما تقدمنا فى مطالعة هذا المجلد قل النقص فى تلك المحاولة ، اعنى ان تحليلات سارتر تزداد امتلاء ودقة ، بحيث تصبح - فى الواقع - من افضل النماذج التى يمكن ان نوردها على التحليل الفينومينولوجى • واذا كان الناقد يريد ان يهاجم سارتر فاحرى به ان يهاجم أسس المذهب ، اعنى اساطير الوجود فى ذاته والوجود لذاته ، والعدم ، والوجود • ولكن ، فلنذكر ان المفهومين الأخيرين حين نجدهما عند سارتر اقل المفاهيم الأربعة اسطورية ، اذ انهما يعرضان فى صورة مجزأة ، ولانه لا يوجد فى « الوجود والعدم » وجود ولا عدم ، اذ ان الوجود مزدوج على اقل تقدير ، اما العدم فمتعدد ، يبقى اذن ان ننقد المفهومين الأولين ، وهما الوجود فى ذاته ، والوجود لذاته • وقد لمسنا

الصعوبة التي نصطدم بها حين نبحث عن علاقاتها المتبادلة .
ويعترف سارتر بأن الوجود في ذاته ولذاته *l'en-soi-pour-soi* مستحيل ، فهلا ينبغي أن نقول ان الوجود - في - ذاته مستحيل ،
والوجود لذاته مستحيل ؟ ان سارتر نفسه خليق بأن يعترف بأنهما
لا يكونان ممكنين الا بما بينهما من علاقات متبادلة . ولكن ماذا يمكن
ان يقال عندئذ عنهما في ذاتهما ؟ انهما يهدمان ذاتهما في نفس
الوقت الذي يضعان فيه ذاتهما .

ونحن لم ندخل حتى الآن في اعتبارنا عناصر ثلاثة هامة في
تفسير مؤلفات سارتر وتطورها ، وهذه العناصر الثلاثة هي :
التحليل النفسي ، والتاريخ ، والماركسية ، فسارتر يعتقد أنه قد
خلق نوعا جديدا من التحليل النفسي هو مايسميه بالتحليل النفسي
الوجودي *psychanalyse existentielle* ، ومع أن هذا النوع
الجديد من التحليل يرتبط بنظريات الوجود في ذاته والوجود لذاته
التي وضعناها منذ لحظة موضع التساؤل ، فانه يتضمن عناصر هامة
تضمه بين الاتجاهات الأساسية النابعة من النزعة الفرويدية . اما
فيما يتعلق بالتاريخ ، فان مايقوله لنا سارتر عن وجودنا في موقف ،
يسمح لنا بأن نفهم من ذلك أننا مندمجون *insérés* في تاريخ ،
فهو يرى أن هناك حركة للتاريخ ، والاتصال الاصيل *authentique*
الذي اعتقدنا أنه يفسح له مكانا ، ربما لم يكن يتسنى له أن ينمو
الا بفضل نمو المجتمع نفسه ، فهو يؤمن بأن للتاريخ معنى واتجاها ،
وثمة نظرية صادقة وحيدة بين نظريات التطور الاجتماعي والتركيبات
الاجتماعية جميعا ، وهذه النظرية هي الماركسية .

والواقع أن تفسير هذا العنصر الثالث (أي الماركسية) هو
الدافع الى مايمكن أن نسميه استبدال الآراء الاقتصادية التاريخية

الموجودة في كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » بالمجلد الثاني الذي لن يظهر من « الوجود والعدم » .

على أن الوجودية في فرنسا لا تظهر على الصورة التي اتخذتها عند سارتر فحسب ، بل لقد جرت العادة على القول بأن هناك وجوديتين فرنسيتين : وجودية سارتر الملحدة ، ووجودية جبرييل مارسيل الدينية . ونحن نعلم حق العلم أن جبرييل مارسيل يرفض في معظم الأحيان اسنم الوجودية ، ولكنه يعترف مع ذلك بأنه يلتقى - دون أن يكون متأثرا بكيركجورد أو بهيجل - بمواقف معينة تعد مواقف وجودية صحيحة . وهو لم يتكر قط امكان التقريب بين نظرياته وبعض نظريات يسسبرز . . وربما كانت الأهمية التي يعزوها الى شلنج الذي كان أستاذا من أساتذة كيركجورد خلال عدة سنوات على الأقل - هي التي تفسر جزئيا ، أوجه التقارب هذه . وربما كان من الأدق أن نقول أن هذه الأهمية تفسر هي نفسها بما كان في أوجه التقارب تلك من عنصر عميق ، وبالميسول التي تتصف بها روح جبرييل مارسيل ذاتها . وقد كان لمارسيل رد فعل شديد ضد مجموعة من المذاهب : ضد التفسيرات التاريخية والاجتماعية ، ضد النزعة العقلية كما ظهرت عند برونشنج . وهو يضع في مقابل هذا كله ، مع ما فيه من تباين - مايسميه كيركجورد احتجاج الأنا : la protestation du moi ، الأنا الشاعر المريد . ولكن على حين نجد عند سارتر - على الأقل في كتابه « الوجود والعدم » - انفصالا مطلقا بين الأنا وغيره من الأنوات ، نجد الأنا عند « جبرييل مارسيل » على اتصال في جوهره بالأنات وبالاشخاص ، وبما يسميه « الأنت المطلق Toi absolu الذي هو الله . هذا الدعاء الى الله ، وهذه الصلاة موجودان ضمنيا - على الأقل - منذ أول كتاب لجبرييل مارسيل ، وأعني به كتابه « يوميات ميتافيزيقية Journal Métaphysique » . وقد ظهر كتاب « يوميات ميتافيزيقية »

فى نفس السنة التى ظهر فيها كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر ،
بيد أن المؤثرات التى أثرت فى هاتين الفلسفتين مختلفة فى جوهرها
كل عن الأخرى ، وإن كان من الجائز أن نستثنى من ذلك حالة
شلنج ، ولو أن شلنج لم يؤثر فى المراحل الأولى من تفكير هيدجر .

وفضلا عن ذلك . فإنه حين يتعلق الأمر على وجه الخصوص
بفلسفات للوجود ، لا يغنى البحث عن المؤثرات كثيرا . فجيريل
مارسل يصل عن طريق الجهر بميول عميقة الى أن يضع فى مقابل
كافة المجالات التى يسودها العقل ، مجالا يمكن أن نسميه للوهلة
الأولى مجال التساؤل (أو الاستفهام) وأن نسميه فى نهاية المطاف
بمجال السر : le domaine du mystère . وكما أن سارتر قد ميز
بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، فإن جيريل مارسل يميز
بين مجال الوجود l'être ومجال الملك : l'avoir ، وهذه التفرقة
بين الوجود والملك توضع داخل مايسميه سارتر بالوجود لذاته ،
فمارسل يلاحظ أننى حين أسأل نفسى من أكون ، فلن تستطيع أية
اجابة أن ترضينى ، وهنا ينفق المنطق الأرسطى ، بل كل منطق ...
فى نهاية الأمر ، فأنا على « علاقة مع » هذا كل مايبقى عندئذ أمام
روحنا التى تسال . وأنا على علاقة مع أولئك الذين أقسك بهم وعلى
صلة بالآنت المطلق . ولكن ، ماذا نقول عن هذه العلاقة التى نعيشها
ونعانيها أكثر مما نفكر فيها ؟ إن مسرح جيريل مارسل يحاول منذ
ظهور مسرحياته الأولى ، أن لم يكن لاعطاء أجوبة على هذه الاسئلة ،
أن يضع على الأقل هذه الاسئلة بأشد الصور حدة ، وبأكثر الطرق
وجودية ، أن لم يكن يحاول تقديم اجابات عنها . وهو أحيانا يوحى
الينا بأن مايفتح لنا الباب الى مايمكن أن نسميه بالغيرية هو نظرة
أو نداء واستدعاء والواقع أن عالم جيريل مارسل عالم مفتوح أمام
الامانى ، ومع ذلك فهو عالم يضمن فيه السر على نقيض تفكير هيجل .
ويتصور الفيلسوف تحالفا بين الدعاء والسر ، بحيث ينزع أحدهما

الى الآخر الذى يفتح له بقدر معين على الأقل ، وذلك على عكس ما يحدث فى الظاهر على الأقل - عند كيركجورد . ومن هنا كان من الممكن عقد المقارنات بين مارسيل ويسبرز ، هذا اذا كان من الحق ان يسبرز قد اضاف على نحو ما الى نظريات كيركجورد تأييد التاريخية l'historicité ، وتأكيد الاتصال . وأول هذين التأكيدين لا يوجد عند جبرييل مارسيل على الإطلاق ، أما الثانى فيحتل فى نظرياته مكانة مركزية .

ثمة سر للوجود ، هذا ما عرضه مارسيل فى محاضراته التى القاها فى أكسفورد ، وهو - ان شئنا استخدام تعبير شائع - سر فى وضوح النهار un mystère en pleine lumière هذا اذا استسلمنا على الأقل لقوى النداء والاستدعاء invocation-évocation الكامنة فىنا . واذن فنظرية مارسيل هى نظرية عن « الشخص » la personne وعن الأشخاص . ولهذا كان يقف موقف المعارضة من نزعة برونشفيج العقلية ، ذلك ان السؤال الفلسفى سؤال شخصى داما ، وهو سؤال موجه من شخص الى شخص . ونستطيع ان نقول ان فكر مارسيل لم يظهر بمثل ماظهر عليه من القوة فى كتابه الاول ، اعنى حين لم تكن لديه بصورة كاملة اجابات عن هذه التساؤلات .

ويقف تأمل جبرييل مارسيل بعيدا عن جميع الفلسفات التى ذكرناها . « فاليوميات الميتافيزيقية » تؤذن ببداية هذا التأمل ، وهى بداية استفهامية درامية تمت فى داخلها الأفكار الخاصة بجسمى وبالنداء ، وبالأنت وبالصلاة . ولقد بدأ مارسيل بالتأمل فى أفكار الهيجليين الانجليز الجدد من أمثال برادلى Bradley وبوزانكت Bosanquet وكذلك بدراسة رويس Royce . فوضّح على هذا الأساس مأسى أحيانا بالوجودية الدينية ، التى ظهر بالتدريج

التقابل الواضح بينها وبين وجودية سارتر بخاصة . ولكن يجدر بنا ان نؤكد ان فكر مارسيل ، على الرغم من ترحيبه بهذه المؤثرات الوافدة من هؤلاء الهيجيليين الجدد ومن شلنج ، قد تطور في جو من الاستقلال ، موجهاً أسئلته الى نفسه ، ومعطياً لنفسه الاجابة عن بعض النقاط . ولقد كانت فكرتا الوجود والسر هما اللتان اخذتا تحتلان شيئاً فشيئاً مكانة مركزية في فكره . ولقد ابرز اثنين جيلسون بعض أوجه الشبه الملحوظة بين أسسائذته الذين اختارهم وبين جبرييل مارسيل ، كما ان هناك ايضاً بعض أوجه الشبه التي اكدها م . ديفرن M. Dufrenne وبول ريكور Paul Ricoeur بين فكر جبرييل مارسيل وفكر يسبرز . وقد وضع ريكور فلسفة في الارادة تركز في أساسها على نظرية في «انلا ارادى» l'involontaire وتقرن بنظرية في الخطأ والخطيئة ، وتكتمل بنظرية في الفضل la grâce اما ديفرن فيعرض في مجال نظرية المعرفة والجمال نظرية في ما هو قبل a priori وفي القبلات des a priori مستوحاة جزئياً من شيلر Scheler ولا نستطيع هنا الا ان نذكر هذه الكلمات الموجزة جدا عن البناء الحديسي والعاطفي الجميل الذي يشيده ريكور ، اذ يمضي متجاوزاً هوسرل (الذي كرس له ريكور دراسات بديدة) . فيعود الى نظرية القلب كي يمكن ان يكتشفها ابتداء من بسكال والى فكرة القدرة الابداعية للمعاطفة la créativité de l'émotion

وفي اللحظة التي كتب فيها جبرييل مارسيل « بومياته الميتافيزيقية » لم يكن قد وجد بعد - او على الأصح - لم يكن قد عثر من جديد على الكاثوليكية . نقول ذلك لأن الطابع الاشكال الذي يميز كتابه ، والذي يبدو لنا جوهرياً في كل فلسفة للوجود ، قد تطور بصورة أشد صراحة عندما كان مارسيل خارج الدين . ولكن من المناسب ان نقول ان هذا الطابع قد ظل كامناً في فلسفته

حتى بعد تحوله الدينى ، واليه يرجع جزء من قيمة هذه الفلسفة .
فما هي الأفكار التى تسود فلسفة جبرييل مارسل (مع ملاحظة
أنا لا نستطيع أن نتحدث هنا عن أفكار إلا اذا توسعنا فى معنى
هذه الكلمة بحيث يمكن أن تستوعب المشاعر الوجدانية) .

إنها فكرتا الأنا والأنت ، وفكرة جسمى ، وفكرة النداء ،
وفكرة السر . ذلك لأننا تحدثنا منذ لحظة عن « المشكلة » ، بيد
أن المشكلة تتحول شيئا فشيئا الى سر . فنحن لا نستطيع أن
نقول شيئا عن أعماق الأشياء ، أعنى أنه لا توجد بشأنها قضية
يمكن أن تكون مرضية . والواقع أن كل قضية تتضمن مجال
الـ « هو » الذى يرتبط بمجال ما يمكن أن نسميه مجال « الناس »
« On » ، مستخدمين فى هذه النقطة تعبيرا ينتمى الى هيدجر
قبل غيره . ولكننا فى حالة امتلاء العاطفة والوجدان ، نتجاوز هذا
المجال ، ويكون هناك وجود آخر غير وجودنا ، حاضر فى النداء ،
دون أن نستطيع إثبات هذا الوجود عقليا . وفى نفس الوقت
الذى نكون قد تخطينا فيه مجال الـ « هو » و « الناس » نكون
قد تخطينا أيضا مجال « الملك » avoir .

وحين يرد مارسل لحضرة الوجود la présence de l'être
اعتبارها أمام أعيننا ، أو بالأحرى أمام شيء قريب كل القرب من
الايمان ، يظن أنه يستطيع بذلك تحذيرنا من تأثير التكنيك الذى
لا صلة له - فى الواقع - إلا بالملك . ومن هنا كان عنوان أحد
كتبه الذى يضع فيه ماهية الانسان فى مقابل مكاسب التكنيك ،
والذى يتخذ فيه موقف الدفاع عما هو انسانى ضد بعض أعمال
البشر .

وقد أكد جبرييل مارسل مرارا عديدة أن مسرحه لم يتطور
مستقلا عن اهتماماته الفلسفية ، كما أنه لم يتطور موازيا لها ،

وانما تطور ابتداء من منبع واحد بعينه هو الاحساس بسر الكائنات،
وبالقيمة .

ويدرس بول ريكر ابتداء من تأملاته التي أوردها في رسالته
عن « الارادى واللا ارادى » الانسان المعرض للخطأ ، كما يدرس
رمزية الشر ، وذلك في مجلدين هامين يؤلفان مجموعة عنوانها
« التناهى والاثم » *Finitude et culpabilité* . فالنتيجة التي ينتهى
اليها المجلد الأول هي أن « امكانية الشر الأخلاقى مفروضة فى
تركيب الانسان » ، وذلك بعد أن بدأ فى هذا المجلد بالكلام عن
الأسى الذى يجلبه الشقاء ، ثم انتقل الى فكرة الضعف الوجدانى
fragilité affective . وفى رأيه أن « الضعف هو الاسم
الذى يتخذه اختلال التناسب فى النظام الوجدانى ، ذلك الاختلال
الذى نبحت عن تفسير له خلال عمليات المعرفة والفعل والشعور ،
وهو يقول ان الوظيفة الشاملة هي الوصل ، غير أن الثنائية
الانسانية تعود الى الظهور باستمرار ، وهي تعود الى الظهور
خاصة على هيئة القصور *limitation* والتعرض للخطأ *faillibilité*
ومع أن ريكر يفرق عن الوجودية السارتريه فى أن التقابل بين
الوجود فى ذاته والوجود لذاته يبدو له غير كاف ، فانه يعترف
بأننا نعيش اعتماد ضرورة الوجود *non-nécessité d'exister*
فى الحالة الوجدانية للحزن . وعلى هذا فإن العاطفة التى تعد ماهيتها
هي تحقيق التوحد فينا ، تبدو فى الوقت نفسه على أنها جرح خفى ،
وعلى أنها صراع . ومن هنا تظهر رمزية الشر . بيد أننا لا نستطيع
أن نسترشد فى هذا المجال الذى لا يتفتح هنا الا بمعونة الأساطير ،
أساطير العاء الأصل *chaos originel* وأسطورة النفس والجسم ،
ورمز القفران ، وأسطورة النفس المطرودة من الفردوس ،
l'âme exilée . ويختتم الكتاب مؤقتا بتأكيد أن الرمز ينسج
للتأمل ؛ ويقترح ريكر إقامة انطولوجيا للتناهى ، ولكنه يقول

أنا لا نستطيع أن نتصور إلا « فلسفة ذات افتراض مسبق » ، ففى رأيه أن « الفلسفة التى تتغذى أولا على ما فى اللغة من امتلاء » ، هى وحدها التى تستطيع بعد ذلك أن تكون غير مكتوتة بمداخى اشكالاتها وشروط ممارستها ، وتظل على الدوام حريصة على إحالة بناء تسليمها الشامل والعقل الى موضوعات « . وهو يصر على أن فى هذا العمل ضربا من الرهان : « فالفلسفة تحاول بالنظر والتأمل من خلال تلك العرضية وضيق الأفق اللذين تتسم بهما حضارة التفتت برموز معينة ، ولم تلتق برموز غيرها ، اكتشاف معقولة أساسها » .

وقد يكون من الطريف متابعة تطور نظرية الوجود فى الفلسفة الفرنسية القريبة العهد . بيد أننا لن نقف طويلا عند فكرة فعل الوجود l'acte d'être كما طورتها التوماوية الجديدة عند ماريتان وجيلسون . ليس من شك فى أن هذا المذهب قد أثار أسئلة كثيرة بناء على مشكلة تركيب الماهية والوجود كما وضعها جيلسون بالنسبة الى الموجودات الناتجة عن فعل الوجود ، وبناء على مسألة العلاقة بين الحكم القائم على الوجود وفعل الوجود الذى يتجاوز كل حكم . بيد أننا سنطرح هذه المشكلات جانبا ، إذ أن كل ما نريده هو أن نشير الى دور الوجود فى فلسفات بينها من الاختلاف ما بين فلسفة جانكلفيتش Tankélévitch والكييه Alquié فكل منهما يختلف عن الآخر اختلافا عظيما : لأن أحدهما لا عقل ، والآخر عقل . ففى كتاب جانكلفيتش « الفلسفة الأولى » يتناول فكرة الوجود الذى هو مبدأ المبادئ متخذة نقطة بدايته من افلاطون أكثر مما يتخذها من برجسون . أما الكييه فيبدأ من ديكارت ومن « كانت » على وجه الخصوص لكى يجمع مجال الوجود مفضلا على مجال المعرفة .

وجدير بنا أن نعمل حسابا ، فى تطور هذه الانطولوجيا

المعاصرة لتأثير هيدجر الذى ترك طابعه على عدد كبير من أهم
الفلاسفة الفرنسيين الشباب .

ومن المناسب أيضا أن نذكر الدور الذى تقوم به فكرة
الوجود عند سارتر أو على الأقل عند سارتر مؤلف « الوجود
والعدم » . غير أن هذه الفكرة تزدوج هنا ، فهناك الوجود فى
ذاته والوجود لذاته ، ولكل منهما خصائص مختلفة عن الآخر تمام
الاختلاف بحيث يدفعنا ذلك الى أن نتساءل الى أى مدى يجوز لنا
أن نطلق عليهما معا كلمة واحدة .

إن تأمل « ليفيناس ، Levinas متجه مسوب الوجود ،
وإن كان من الأصح أن نقول أنه متجه ضد الوجود ، لأنه يعترف
بامتياز الوجود على الوجود ، وبذلك يعكس الترتيب الذى وضعه
هيدجر . والموجود يتبدى له أساسا على أنه الوجه le visage
الوجه الانساني ، وما نشعر به من وراء هذا الوجه الانساني ، وما
نحس به عند مطالعته ، هو اللاوجه الالهى le non-visage divin

للفيلسوف الألماني فشنر Fechner كتاب يحمل عنوان :
« رؤية النهار فى مقابل رؤية الليل » وهذا العنوان هو خير مانواجه
به مؤلفات جاستون باشلار Gaston Bachelard فهذا الفيلسوف
قد شغل أولا ، وظل منشغلا على الدوام ، بفلسفة العلوم . وهو فى
هذا المجال يواصل تراث ليون برونشفيج مع العمل على تجديده :
فهو يواصله لأن ما يريد أن يلقى عليه ضوءا هو الروح العلمية من
حيث أنها تستبدل بالعالم المعطى لنا عالما من العلاقات ، وهو يعارض
فى هذه النقطة تفكير مايرسون مثلما كان يعارضة برونشفيج .
فالعلم لا يبحث عن الأشياء الثابتة stabilities (عن الثوابت)
وإنما يضعنا وجها لوجه أمام شبكة من العلاقات . كذلك فإن باشلار
يجدد هذا التراث : ذلك لأن العلم فى تحوله الدائم يضعنا اليوم
إزاء حالات منفصلة ولا تماثلية ، وإزاء حشد من التقييدات فى مجال

اللامتناهى فى الصغر ، وهذا ما لا يوحى لنا به أبداً فكر برونشفيج على الرغم مما يتصف به من عمق ومرونة .

ولقد وصل جاستون باشلار الى الفلسفة عن طريق تأمل العلوم ، ونشأطه موجه الى اتجاهين مختلفين ، يبدوان متضادين لأول وهلة على أقل تقدير . فنحن نستطيع أن نعلمه فى المقام الأول مواصلاً لتعاليم ليون برونشفيج مع تجديدها فى عدة نقاط ، أعنى أنه يعارض كل تصور تبسيطي لمنهج العلوم . فالعلم فى جوهره وضع فى علاقة : *mise en relation* ، وهذه العلاقات متعددة ودقيقة ، بل إنها تزداد دقة باطراد وهو يعرض أفكاره عن منهج العلوم أول الأمر فى كتابه « الروح العلمية الجديدة *Le Nouvel Esprit Scientifique* » ثم تطويعها على التعاقب فى كتبه : « النزعة العقلية التطبيقية » و « فلسفة لا » و « تجربة المكان فى الفلسفة المعاصرة » و « دياكتيك المدة » و « النشاط العقلي للفيزياء المعاصرة » و « مقال عن المعرفة المقاربة » وغير ذلك من المؤلفات المدينة التى تذكر من بينها خاصة كتاب : « المادية العقلية » وها هى ذى بعض الأسماء التى يصف بها منهجه : النزعة العقلية التطبيقية أو الحديثة *terminal* كما يسميها أيضاً ، والديالكتيكية ، أو المستنيرة ، والتجريبية التكنولوجية ، والديالكتيكية أيضاً ، أو المادية العقلية أو النزعة العقلية المشتركة *co-rationalisme* . فمنهجه نزعة مجردة أو مادية مستنيرة ، مادية متمسكة . والروح العلمية إنما هى تاريخ حى ، إذ أن صيرورة أى مفهوم مطبوعة فى هذا المفهوم نفسه ، والمفهوم متأثر بصيرورة إبستمولوجية (معرفية) « فهناك فى أعماق المادية تكنيك يسير جنباً الى جنب مع فكر واسع بعقوليته » فالأمر هنا يتعلق بإدراك المادة فى كثرة ، وفى لحظاتها المتباينة تمام التباين ، والتى تزداد على العوام تفاوتاً فى المرتبة . وبهذا تولد أنطولوجيا مرهفة أو على حد تعبيره : أنطولوجيا تجتمع

فيها الرقة والقوة . وهو يبين بتحليلاته الدقيقة كيف يتطابق العقل مع التجريبي في محاولة لتجاوز الأنطولوجيا . ولا تعود أية مادة تعرف الا بمجموعة — تكون أحيانا كثيرة جسدا — من الحالات التركيبية ، structuraux . كما لا يعود الموضوع الا التصور الحدى concept limite الذى تتجه نحوه طرائق للمنهج محددة بعناية فائقة . ولنورد هنا فقرة موجزة :

« أين توجد النويات فى الجزئ ؟ وماذا تفعل النويات فى الجزئ ؟ لا شيء . وأين توجد الإلكترونات فى الجزئ ؟ الجواب غير دقيق ، فهي توجد هنا وهناك . وماذا تفعل الإلكترونات فى الجزئ ؟ كل شيء . » .

ان الكيمياء الكمية quantique — وهى جهاز هائل من العقلية rationalité — تتلام — على حد تعبيره — مع نزعة واقعية نشطة ودقيقة ، وتتحد النزعة المادية مع الديالكتيك بطريقة تختلف اختلافا كبيرا عن طريقة المادية الديالكتيكية ، فلا وجود لجوهر مطلق فى ذاته وعلى ذاته ، وانما هناك مايسميه باشلار مواد متفاعلة مع غيرها ex-stances

فلنقف لحظة : لكى نتنوق الطابع الغنائى لهذا الفكر الدقيق كما يتجلى فى فقرة من كتاب « النزعة العقلية التطبيقية Le Rationalisme Appliqué » الوحدة العظيمة ، من نصيب النفوس العظيمة ، وليتصور المرء تلك الوحدة التى يعانىها شخص مثل أينشتاين حين يرفض مفهوم المعية simultanée ، وهذه العزلة الأصيلة ، وهذا الانتصار للمعرفة المتسقة يتكرران بدورهما عند مولد الميكانيكا التمجية . فلنحى من جديد تلك العزلة الفكرية التى عاشها شخص مثل لوى دى بروى Louis de Broglie . » .

بيد أن هذا لا يعنى أن هذا الفكر المتوحد لا تصاحبه مواجهة

لفكر الآخرين . « ان الفكر ، حق حين تكتسب فيه ذات منعزلة ،
 يحمل طابع المنافسة ، ويواجه الآخرين وهم يراقبونه ويلاحظونه ،
 ونتيجة لهذه العزلة وهذه المواجهة معا ، كان الفكر عملا travail
 « ان مجهود التركيب synthèse قائم في كل الاحوال ، في
 التفاصيل وفي المذاهب . ولا معنى للمفاهيم العلمية الا في نزعة
 تصورية مشتركة inter-conceptualisme وهذا ما يتضح
 لنا ابتداء من الهندسات اللا اقليدية non-euclidiennes
 وكذلك في الفزياءات غير النيوتونية non-newtoniennes
 وفي اتجاهات الكيمياء التي لا تتفق مع لا فوازييه على حد سواء .
 فهناك نسق مختلفة من النزعة العقلية . ومن الافكار التي يؤكدنا
 بشلار ، ان هذه النسق تنبثق بواسطة ضرب من الانقلاب خارج
 مجال الموقف الطبيعي وضده ، فلهمه النسق اذن طابع ثوري .
 والعلم يتقدم بتقويم المعرفة ، وهذا التقويم يقتضى نفيا وحذنا
 دائمين ، كما يتطلب توسيعا للأطر : أى انه ابتعاد عن التبسيط
 désimplification . وهو فلسفة مفتوحة لانه فلسفة
 « اللا » (أى النفى) ولانه لا يتجه أبدا صوب عناصر نهائية تكون
 في الوقت نفسه بسيطة . وعلى هذا فان بشلار يعارض النزعة
 التي تقول بواقعية الأفكار معارضته للنزعة الوضعية . « فلا بد من
 رؤية جديدة تعمل على تعقيد فلسفة الحركة » وقد حرص موريس
 كانجيلم Maurice Canguilhem الأفكار الرئيسية لهذا الفيلسوف
 في بديهيات ثلاث ، البديهية الأولى تتعلق — على حد قوله — بالأولية
 النظرية للخطا ، « ان الحقيقة لا تتخذ معناها الكامل الا عند نهاية
 خلاف . ولا وجود لحقيقة أولى ، وانما توجد أخطاء أولى فحسب ،
 ومن هنا ننتقل في يسر الى البديهية الثانية ، وتتعلق بالاقلال
 — نظريا — من قيمة الحدس . اذ ينبغى القضاء على الحدوس ،
 وينبغي أن يتنازل المباشر l'immédiat عن مكانته للعيني

le concret ومن هنا ننتقل في يسر أيضا الى البديهية الثالثة ،
وهي أن الموضوع لا يوجد الا من خلال منظور افكار متعددة .
وهكذا نجد أنفسنا وقد تجاوزنا النزعتين التجريبية والعقلية
مما ، لنؤلف نزعة عقلية رياضية هي في الوقت نفسه نزعة تجريبية
ديالكتيكية ، أو هي — على حد قوله — نزعة عقلية حدية terminal
متمايزة ومميزة ، أو هي ديالكتيك مادي جديد ، ديالكتيك شامل
enveloppante . والواقع أن روح الهندسة ، حين نتمتعها
تصبح هي نفسها روح اللطافة esprit de finesse . وستكون مهمة
باشلار هي تحديد سياات النشاط العقلي في عمله المزدوج الذي
يشمل تجريد الموضوعات وصيغها بصيغة عينية في الوقت ذاته .
أن كل فكرة محددة هي فكرة جرت عليها عملية تحديد . ونظرا
الى أن العلم ديالكتيكي ، فهو حوار لا ينقطع ، يؤلف في نزعته العقلية
المشتركة corrationalisme مفهومات متبادلة inter-concepts
هي أحداث عقلية . وينبغي على نقد العلم أن يحافظ دائما على
أحوال الدهشة التي تطرا على العقل ، وهكذا يؤلف ذلك النقد ما
يسميه باشلار بالانطولوجيا المرحفة délicate ، وهي نوع من
الديالكتيك الهيجلي المصغر ، يتجاوز كل انطولوجيا بمستوياته
المتقاطعة المتعددة ، ويكون مجالا من العقولية تزداد المراتب فيه
تدرجا على الدوام . هذه الانطولوجيا المرحفة هي ما يسميها أيضا
بالانطولوجيا الطليقة déliée ، وهي فلسفة مادية نقية ، ما دام
يضع في مقابل النزعة العقلية المجردة ، نزعة مادية مستتيرة ، نزعة
مادية مصقولة . بل إن العنصر نفسه يكتسب خصائص تركيبية
synthétisants ، وتصاغ جميع التصورات صياغة جديدة . ومن
هنا كان باشلار حريصا على بيان أن العلم لم ينته قط ، وأن نشاطه
إنما هو عملية نسيج وتفكيك للنسيج لاتقف عند حد . وهذا
النشاط لا يمكن أن يتم الا باتحاد أولئك الذين يشتغلون بالعلم .

وهنا أيضا نجد مظهرا من مظاهر النزعة العقلية المشتركة :
• *corrationalisme*

والامر الذى يدعو الى العجب هو أن هذه الأفكار العامة ليست أفكارا عامة على الإطلاق ، وإنما تستخلص دائما من الاحتكاك بوقائع علمية محددة ، وقد أتى عرض باشلار لأفكاره هذه ، فى ميدان الأمر ، فى سياق بحثه للعمليات التى يقوم بها الفزيائى وهو يضع نظرية الحرارة ، وعندما عرض هذه الأفكار ، اعتدى إليها ثم أخذ يصمم بحثه فدرس تجربة المكان فى الفزياء المعاصرة ، وفى أحد مؤلفاته التالية عكف على موضوع الحدوس الذرية *intuitions atomistiques* بيد أن نقطة البداية فى تأملاته كانت دائما مشكلة محددة .

ولكن ما الذى يتم التعبير عنه فى التخيل الشعارى بالذات ، الذى يسميه باشلار تخيل المادة ؟ وما المادة ، مأخوذة الآن لا من وجهة النظر العلمية التحليلية ، ولكن من وجهة النظر الذى يمكن أن نسميها أصلية وتركيبية ؟ إنها العناصر : الماء والنار والهواء والتراب .

فالتخيل الشعارى للمادة إنما يتصل بالطابع الأولى لهذه العناصر الأولية أن جاز هذا التعبير — مدركا ما فيها من خفة ، وسيولة ، والتهاب على التوالى ، ومدركا آخر الأمر تلك الأحلام الأرضية الثقيلة . وعندئذ يكون لزاما على ناقد الشعر أن يكشف عن ذلك الخيال الرباعى للمادة عند كل شاعر . وينبغى فضلا عن ذلك اكمال هذه المحاولة الأولى بتوجيه الانتباه الى المكان كما يراه الشاعر .

فهل يمكن أن تقوم اتصالات بين رؤية النهار ورؤية الليل ؟ يبدو أن ذلك ممكن بالفعل ، وفى الكتب التى أعقبت ذلك الكتاب

الذى يبد من أروع المؤلفات في ميدان الملاحظة المنهجية ، وهو :
« الروح العلمية الجديدة » أى فى « النزعة العقلية التطبيقية »
وفى « المادية العقلية » ، وفى « النشاط العقلى للفرياء الممارسة »
يشبع بشلار مسئلة الحاجة الى الوحدة فى فقرات عديدة . فهو
يستعيض عن فكرة « الكل » *tous* ، تلك الفكرة التى تكون واضحة
تمام الوضوح حين تقوم بتلخيص الاحضاء الذى تكون قد فرغنا
منه لموضوعات مجموعة ما ، بفكرة غامضة مختلطة ، هى فكرة
« الكل غير المحدد » *tout indéfini* . وبقولنا ذلك نرضى العقل
وخيال المادة فى وقت مما . والواقع أن بشلار ، فى كل الاتجاهين
الذين سار فيهما ، يدرك دائما شيئا يتجاوز ما هو معطى للانسان
العادى ، فهو يزيد أن يحتفظ فى آن واحد - بما هو قيم فى
النشاطين المتكاملين ، وأن يظل - فى آن واحد - محتفظا
بانسانيته المزدوجة التى جمع بعمق بين طرفيها : اعنى بين انسان
النهار وانسان الليل .

وعلى اساس هذا الاتحاد نستطيع أن نفهم كتابيه : « حدس
اللحظة » و « فلسفة لا » فاللحظة التى هى تركيب *structure*
عاطفى للمتناقضات هى احدى نقاط الالتقاء بين النشاطين .
والسلب الجوهرى هو الذى يتيح لنا ربطهما الواحد بالآخر
بالجمع بين مصير المعرفة ومصير الخيال ، اعنى المصير المزدوج
للانسان . ولكن ، لكى يتم ذلك لابد من ضرب من المحاكاة
mimétisme ونوع من الفريوة ، او على الاصح من الحدس ،
ومن التقليد الذى يسمح لنا بأن نجمع فى انفسنا بين أدق ما يوجد
فى اختراعات العالم ، وأعمق ما يوجد فى خيال الشاعر سواء
اكان ثقيلًا ام هوائيا خفيفا .

وقد كان كتاب ريموند روييه Raymond Ruyer الاول
كتابا ان لم يكن ذا نزعة مادية ، فهو على الاقل ذو نزعة عقلية

intellectualisme متطرفة ترمى الى ربط الواقع بالتركيب على نحو عميق . ففي أعماق الواقع تخطيطات متحركة schèmes dominateurs يتعين علينا أن نستخلصها ، وهو يتصور الروح على أنها في جوهرها ما ينبغي أن يستخلص هذه الموضوعات الأساسية ، ولقد ظلت رؤية العالم عند ر . روييه تتسع باستمرار ، وبدأ له الواقع متجاوزا للتخطيطات التي رسمها له في البداية تجاوزا كبيرا . وطرا من التحول على ذلك الذي كان صاحب نزعة آلية وشكلية ما جعله يسمى أحسد كتبه الرئيسي « النزعة الفائية الجديدة » Néo-finalisme وهو يبين لنا في هذا الكتاب أننا لا نستطيع أن نتصور بطريقة آلية عمل الطبيعة الذي هو تطور النوع ، ولا ذلك العمل الآخر الذي هو تطور الفرد . وفي مثل هذه الفلسفة تسترد فكرة الغريزة مكانها . وفي الوقت الذي اتخذت فيه تلك النظريات المسماة بنظريات التحليل المعرفي مثل هذه الأهمية ، نراه يبين لنا مالا يمكن رده الى هذا التحليل ، سواء في الغريزة ، وفي العقل . فهناك مجموعات كلية عضوية totalités organiques ، لا نصل أبدا الى أية فكرة عنها بواسطة التحليل الذهني البحت . والواقع أننا نستطيع أن نقارن مجهوده الى حد ما بمجهود باشلار . ولكننا نستطيع أن نقول أن باشلار قد سمى ، منذ لحظة معينة ، الى تحقيق هذين المطمحين ، وأعنى بهما ادراك ماهية النشاط العامي ، وادراك ماهية النشاط العملي ، وادراك ماهية النشاط الشعري في نفس الآن . أما روييه فقد استبدل - شيئا فشيئا - بالرؤية البنائية التركيبية للعالم - تلك الرؤية التي يكاد مظهرها أن يكون ماديا ، حتى وإن كانت في جوهرها صورية - استبدل بهذه الرؤية رؤية أخرى للعالم تقترب أحيانا من رؤية برجسون ، وهي رؤية ليست شاعرية بكل تأكيد ، ولكنها ميتافيزيقية بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، إذ نجعلنا نتجاوز كل فيزياء وكل

فسيولوجيا . وفي هذا عمل يمكن ان نقارنه - الى حد ما - بعمل
دريش Driesch .

ويسيطر الآن فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الماضي هما
ديكارت وهيغل على عدد من المناقشات الفلسفية التي تدور في
الوقت الحاضر . ففي فرنسا قام اتجاه يمكن ان نسميه احياء
للهيغيلية . ولقد كان كتاب « فينومينولوجيا الروح »
Phénoménologie de l'Esprit هو الذي استرعى الانتباه بوجه
خاص ، وان كان ا . كواريه A. Koyré قد خصص مقالا لفكرة
الزمان عند هيغل ، بصورة اعم . ويبين كواريه في هذا المقال ان
المستقبل - في التصور الهيغلي للزمان - هو اللحظة الحاسمة ،
وهو الذي يتمتع - ان صح هذا التعبير - بمكان الصدارة .
وفي عام ١٩٤٧ ظهر الكتاب العظيم الذي ألفه الكسندر كوجيف:
Alexandre Kojève تحت عنوان : « مدخل الى قراءة هيغل »
وهو ملخص لمجموعة المحاضرات الدراسية التي ألقاها في « مدرسة
الدراسات العليا » . ويتحد تأثير هيغل بالطريقة التي يعرضه
بها كوجيف بتأثير هيدجر . وعلى حين كان الباحثون يؤكدون
بصفة عامة ، تحت تأثير اكتشاف كتابات هيغل اللاهوتية الاولى
- اهمية الطابع الديني للهيغلية فان ، كوجيف يعرض علينا
هيغل الذي يحيا في المحايثة l'immanence الذي هو ملحد في
نهاية الامر . وانه لمن العسير، قطعا ، ان يختار المرء بين هيغل صاحب
نزعة وحدة الوجود ، او النزعة المؤلهة من جهة ، وبين هيغل
الملحد من جهة أخرى . وهذا راجع الى طبيعة الحل الهيغلي
نفسه ، ذلك ان « الروح » هي التطور عند هيغل . وهذه الروح
لا يمكن ان تكون - في نظر كوجيف - الا روح الانسان ، بل هي
في أعماقها - وفي نهاية المطاف - روح هيغل الانسان . وكما يختم
نابوليون - التاريخ الانساني ويفلقه في نظر هيغل ، فكذلك يختم
هيغل تاريخ الفلسفة ويفلقه . ولكن قد نجيب على ذلك بأنه اذا

صح هذا ، الا يكون راجعا الى أن الروح المطلقة قد تجسدت في هيجل بحيث أن هيجل يختم تاريخ الفلسفة في الظاهر فحسب ؟ ان ما يختم تاريخ الفلسفة هي الروح المطلقة التي لا يمد هيجل الا متحدنا باسمها . ويمكن أن تمضي المناقشة على هذا النحو : فهي ترجع الى طابع الاجابة الهيجلية نفسه .

يبد أن هذا ليس هو كل ما يمكن أن نستبقه في هذا الموجز السريع جداً من محاولة كوجيف العظيمة ، فكوجيف ينكر انكارا مطلقا امكان تطبيق الديالكتيك على الطبيعة ، وسيكون هذا الانكار سمة من سمات الوجودية الفرنسية ، فتلك صفة مشتركة بين كوجيف وسارتر ، بل أنه ليس من المحال افتراض وجود تأثير لكوجيف على سارتر .

أما الشرح الذي قدمه جان هيبوليت Jean Hyppolite لكتاب « فينومينولوجيا الروح » والذي يصاحب ترجمته الممتازة لهذا الكتاب ، فلا يأتي باجابة حاسمة على المشكلة التي اثارها المناقشة بين كوجيف وخصومه . فمن المؤكد أن هناك ميلا عند جان هيبوليت لتأكيد نزعة هيجل الانسانية ، أعني لتأييد حل محايث immanente للديالكتيك ، ومع ذلك فإن هيبوليت يرى أن عدم اتخاذ موقف حول هذه النقطة وترك السؤال مفتوحا ، أقرب الى فكر هيجل . وبدلا من الاجابة على هذا السؤال نراه يتمسك بالعمليات الجوهرية في الفكر الهيجلي وأعني بها التوسط la médiation والسلب الأساسيين للتصور الهيجلي للوجود .

وانا لتعلم مدى تباين الآراء حول فكر هيجل في فرنسا ، بين أولئك الذين يبحثون عن أصل هذا الفكر في الظروف الاجتماعية والتاريخية ، وأولئك الذين يلتمسون هذا الأصل في الظروف الدينية . وكذلك ينبغي أن نحسب حسابا لشعر ،

ولذلك الاتحاد الحميم بين شلنج وهيغل وبين هيلدرلن Hölderlin ولكن ليس موضوع الأصل الأول لتفكيره هو وحده سبب هذا التباين في الآراء . فمن الممكن أن يحدث هذا التباين أيضاً حول موضوع نهاية هذا التفكير . فما هو ذلك التحقق للفكرة l'idée الذي هو نهاية الفلسفة الهيجلية ؟ ربما كانت أسهل إجابة هي أن نقول إنها « الروح الكلية Geist » على حند تعريف هيغل لها . ولكن ربما أصر المرء على معرفة الطريقة التي ندرك بها هذه الروح الكلية : هل هيغل الإنسان هو الذي كونها وفقاً لروح نابوليون ، كما تصورها هيغل ؟ هل هي « الكتاب » أعني المجموع الذي يكونه كتاب « فينومينولوجيا الروح » وكتاب « المنطق » ؟ هاتان هما الإجابتان اللتان يسيل كوجيف إلى تقديمها . وفي هذه الحالة يكون هيغل ، بروحه وكتابه ، هو الذي سيختم التاريخ ، ولكننا نرى مافي مثل هذه التأكيدات من عيوب ، ومن ثم فأننا نرجع إلى تلك الفكرة القائلة بأن مايؤلف نهاية التاريخ هو هذه الروح الكلية التي ينبغي تحديدها ، والتي تظل بالضرورة غير محددة ، بحيث نجد أنفسنا أزاء ضرب من الإحراج l'aporie حين يتعلق الأمر بفكر هيغل عن نهاية التاريخ ، كما نجد أنفسنا أزاء الإحراج نفسه حين يتعلق الأمر بفكر أرسطو من الوجوه .

وحين نتأمل فكر ماركس ، نجد أنفسنا أزاء مصاصب مماثلة . فهذا الفكر يسود قطاعات متعددة من الفكر المعاصر . وإن يكن ذلك بصورة متباينة إلى حد ما . فهنا ثثار من جديد مشكلة نهاية التاريخ . وهل نستطيع أن نتصور هذه النهاية للتاريخ ؟ لنجد كرس كثير من اللاهوتيين كتباً شائعة للدراسة ماركس ، وتكرتهم طبعاً هي أن إجابة ماركس ليست مرضية على الإطلاق . ولكنهم أبدوا أحياناً في أبحاثهم نزاهة عظيمة .

وهنا ينبغي ان نضع في اعتبارنا ، من ناحية اخرى ، أن كثيرا من الذين اجتذبتهم الماركسية قد ابتعدوا عن صورتها الأرثوذكسية (الملتزمة بالأصل) . وذلك بالرجوع الى كتابات ماركس الاولى ، وهذا يصدق على مجموعة من الكتاب الذين لا يؤلفون مدرسة بالمعنى الصحيح ، ونستطيع أن نذكر منهم ك . أكسلوس K. Axelos وشاتليه Chatelet وهو أكثر تطرفا في معارضاته بمعنى ما - وفوجيرولاس Fougeryrollas ومن قبلهم لوسيان جولدمان Lucien Goldman وفضلا عن ذلك فإن هذه الأفكار تعود على هذا النحو الى الالتقاء بتلك الأفكار الأخرى التي وردت لدى الوجوديين سارتر وميرلوبونتي من جهة ، والتي وردت في كتابات ج جرفتش G. Gurvitch من جهة أخرى .

فلنذكر الجهد الذي بذله لوسيان جولدمان لاستخلاص نماذج مختلفة للنظر الى العالم ، وعلى الأخص النظرة المأساوية التي يراها متمثلة في القرن السابع عشر عند بسكال وراسين من جهة ، وفي القرن العشرين في نظرية المأساوي *théorie du tragique* كما يعرفها لوكاتش Lukacs من جهة أخرى .

وبطبيعة الحال فإن المكانة التي يوليها لفكرة « الرهان » عند بسكال ، وكذلك المقارنة التي يعقدها بين الرهان وبين موقف الماركسية هما أمران قابلان للنقاش ، ومع ذلك فإن هذا المجهود جدير بالتنويه على أقل تقدير .

ولقد المعنا من قبل الى أن تأثير هيجل كان له دوره في تكوين الوجودية الفرنسية . ومن الحقائق الواضحة أن سارتر ظل يؤكد طويلا أن فكره يرتبط بهيجل أكثر من ارتباطه بكيركجورد ، وهذا بلا شك هو الذي كان ميرلوبونتي يؤكد دائما . غير أن فكرتي

السلب والوجود قد طرا عليهما تحول عميق حين انتقلنا من هييجل الى سارتر، كما ان سارتر، ينكر الافتراض الاساسى فى الهييجلية، وهو افتراض الروح المطلقة التى يتم فيها التوفيق بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته. ومع ذلك فهناك تأكيدات هييجلية فى جوهرها مثل هوية الداخل والخارج . اما كيف يمكن ان يظل تأكيد مسنده الهوية قائما ، فى نفس الوقت ، مع التأكيد الكيركجوردى للسر ، فتلك مشكلة قائمة ، وستظل قائمة فى المستقبل . ومهما يكن من امر فان التأكيد الاول (هوية الباطن والخارج) هو الذى يمثل مركز الصدارة عند ميرلو - بونتي .

ولم يكن لتعليق كوجيف تأثير فى الوجودية فحسب ، بل كان له تأثير أيضا فيها يمكن ان نسميه بالبناء الفلسفى التحتى *substructure philosophique* لأفكار ريمون كينو Raymond Queneau وجورج باتاى Georges Bataille ومن المؤكد أن فكر باتاى لا يمكن أن يرد الى ضرب من النتيجة المترتبة ، على فكر هييجل ، غير أنه وجد فى هييجل ، كما وجد فى نيتشه فى الوقت نفسه - ما يقضى به قلقه .

وإذا شئنا ان نربط فكر باتاى بالفصل الذى كتبه هييجل عن « شقاء الضمير » فائنا نستطيع أن نربط فكر الأب فيسار Fessard بالفصل الذى كتبه هييجل عن « السيد والعبد » وهنا أيضا تظهر لنا أهمية تأثير كوجيف ، وكذلك يتبدى تأثير هييجل أيضا ، على نحو مباشر . فالتاريخ الانسانى يقدم لنا مجموعة من الأوضاع ونقائض الأوضاع . ونستطيع أن نقول الى حد ما - ان المسيحية تؤلف منها مركبا كما هى الحال عند يسكال . والمجموعة الأولى من الوضع ونقيضه التى يوضحها الأب فيسار مبتدئا من القديس بولس ، تتألف من اليهودى والمسيحى . أما المجموعة الثانية التى يضاف فيها هييجل الى القديس بولس فهى مؤلفة من

السيد والعبد • والمجموعة الثالثة التي تتخذ أهميتها على الأخص في كتابه الأخير « الواقع التاريخي » ، L'Actualité Historique فتتألف من الرجل والمرأة • وفي كل مرة يرى فيسار أن المسيحية هي التي تقدم حلا للمشكلة التي يثيرها الوضع ونقيضه أعني أنها هي التي نقدم المركب la synthèse •

ونستطيع أن نقول أن ثمة حركة دياكتيكية تجعلنا ننقل من تفكير كوجيف الالحادي الى الفكر الديني عند الأب فيسار •

وترتبط المحاولة العظيمة التي أقدم عليها اريك فايل Eric Weil بتأثير هيجل الى حد كبير • فهو يعرض علينا تاريخ الفكر بأسره ، متوسعا في النظرة الهيجيلية الى الأمور ، وأخذا في اعتباره أن تاريخ الفكر هذا لم يتوقف عند هيجل • ولهذا كان لا بد له من أن يخلق مقولات ليبين كيف أن نظرية للفعل كنظرية ماركس ، ونظرية للتنهاى والوجود كنظرية هيدجر ، قد أطالقا هذا التاريخ بأن اتاحتا اتخاذ نظرة اليه تختلف في ظاهرها كلي الاختلاف عن نظرة هيجل • والواقع أن ما تتسم به هذه المحاولة من عمق وغزارة في المعلومات تجعل من كتاب اريك فايل « منطق الفلسفة » : La Logique de la Philosophie واحدا من أهم الكتب في الفكر الفرنسي المعاصر •

قلنا ان فيلسوفا آخر يسيطر على تطور الفكر المعاصر ، وهذا الفيلسوف هو ديكارت فلقد أنشأ فرديناند آلقيه Ferdinand Alquié فلسفته التي يمكن أن نسميها انطولوجيا ، أو فلسفة عن الوجود ابتداء من تأمله لديكارت ، ومن كتب آلقيه كتاب عنوانه « حنين الوجود » La Nostalgie de l'être • وهذا الحنين جوهرى - في نظره - بالنسبة الى الميتافيزيقا ، والميتافيزيقا تتألف أولا عن طريق تأكيد وجود مجال لا تستطيع العلوم أن تصدى له • فورا كثرة الاتجاهات العلمية ، هناك شئ فريد

لا يمكن التعرض له الا بعد رفض الأجوبة الجزئية والوخضية
جميعا .

وكما استطعنا ان نبين وجود نشاط مزدوج عند باشلار ،
فكذلك نستطيع ان نبين وجود نشاط مزدوج في مؤلفات فردينان
الكويه ، فقد أدى به تقاربه مع السرياليين الى تخصيص كتاب
للمذهب السريالي . اما الطريقة التي يجمع بها بين احترامه
لديكارت وارتباطه بآندريه بريتون، اعنى توضيحه لأولوية العقل،
وافساحه المكان لكل ما هو لا عقل في الانسان . . فهذه مشكلة
من العسير حلها ، ولكن يمكن ان نحلها اذا فكرنا في أن هذا اللاعقل
نفسه ليس في نظره الا علاقة على شيء يتجاوز العقل العادي ، وهذا
الشيء هو الوجود وعلى هذا النحو نستطيع أن نبلغ ما نسميه
نقطة تطابق un point de coincidence في فكر فردينان
الكويه .

وما دما يصعد الحديث عن ديكارت ، فمن المناسب أن ننوه
بالعمل العظيم الذي قام به موريس جيرو Maurice Gueroult
والصفة المميزة لهذا العمل في مبدأ الأمر هي الأهمية التي يعزوها
في تاريخ الفلسفة الى تركيبات المذاهب structures des système
فسواء أكان فكر موريس جيرو ينطبق على ديكارت أم على ملبرانش
أو على ليبنتس ، فانه يرى أنه لا وجود لحقيقة بالنسبة الى مؤرخ
الفلسفة خارج تركيباتها . غير أن هذه الحقيقة تتبدى على أنحاء
مختلفة وفقا للفلاسفة . ولا شك أن ديكارت مثل ممتاز يمكن أن
نبين عن طريقه كيفية استخدام هذا المنهج ، بيد أنه لن يكون
منهجا بحق ، ولن يكون المنهج الصحيح ، ان لم ينطبق أيضا على
فيلسوف مثل ملبرانش بعد الكشف عن هذا المنهج عنده أصعب
كثيرا . ومن الممكن في أحوال كثيرة أن نصف التفسير الذي قدمه
الكويه لديكارت بأنه وجودي . ولقد سبق أن أكدنا أهمية الجانب

الأنطولوجي من هذا التأويل، ومع ذلك يظل من الصحيح أن ما كان يتحدث عنه آلكيه هو ديكارت الانسان . أما موريس جيرو فيبدو أنه لا يوافق على إبراز الأنطولوجيا كما فعل آلكيه ، ولا على إبراز العناصر الوجودية . واذن فما يأتي في المقام الأول عنده هو الطريقة التي يكون بها المذهب مذهباً ، أعني تركيبه (أو بناءه) . وابتداء من هذا يرى أن البرهان الأنطولوجي ليست له تلك الأهمية التي أضفها عليه معظم شراح ديكارت ، ويكفي أن نقرأ ديكارت بالترتيب الذي يضعه هو نفسه لأفكاره لسكي نرى أن ذلك البرهان (الأنطولوجي) ليس هو البرهان الأساسي ، بل أنه يفترض البراهين الأخرى ، وأن الحجة التي تثبت بها أن الله موجود بذاته ليست حجة لها وجود بذاتها .

ما من فلسفة علمية بالمواهب الشابة في اللحظة الراهنة كالفلسفة الفرنسية اليوم . ويكفي أن نتأمل مرونة جانكلفتش الساخرة ، واللاهية المهزومة ، والقوة الباترة التي يتمتع بها ريمون هارون Raymond Aron ، والحكمة التي اكتسبها آلكيه نظير ما خاضه من معارك ، والعركبيات القوية التي أوردتها روبييه في كتابه الأخاذ المثير للدهشة « مبادئ البيولوجيا النفسية » Eléments de psycho-biologie يكفي أن نتأمل هذه الأعمال جميعاً لننذكر أنها مبشرة بخير كبير . فللفلسفة الفرنسية دور توديه ، فيما بين الأعماق الحقيقية التي يصل إليها هيدجر ، وإن تكن تلك أعماقا مفسطائية أحياناً ، وبين الفلسفات الانجلو سكسونية التي هي قوية بطبيعتها ، وإن تكن الآن متورطة ومثقلة بشرائعات الوضعيين (ثمثرات ضد الثثرة) وبنزعة طبيعية تهدد بالقضاء على الحس الميتافيزيقي الذي كان يتمتع به على مستوى عال . فلانفسية من أمثال رويس وجيمس وبيرس ، وديوى في معظم مؤلفاته ، غير أن الفلسفة الفرنسية لا تستطيع أداء هذا الدور إلا

إذا ظننت مخلصاً لنفسها ، ولتراث هو تراث مين دى بيران وبرجسون ، مثلما هو تراث ديكارت . وهنا أيضاً يعمل الزمان عمله . فمن وراء اعتراف سارتر بهوسرل نلج قناع ديكارت من بعيد ، كما أن آخرين غيره يواصلون فكر يسكال على أنحاء مختلفة: فبعضهم يطور جانب « اللاعقل *irraison* » والبعض الآخر يطور جانب الايمان .

وليس من شك أن تفسككا سيحدث بين العناصر المثالية والعناصر الواقعية الموجودة في فلسفة هيدجر ، بل في فلسفة هوسرل ، وفي امتداداتها عند سارتر وميرلو - بونتي . ومع ذلك تظل هناك أفكار تصلح نقاط بداية قيمة ، هي أفكار سارتر عن الوعي بوصفه أمراً واقعاً *facticité* ، ومن حيث أنه متجه نحو العالم الخارجى ، وتحليله لفكرتى الممكن والقيمة ، وكذلك تحليلات ميرلو - بونتي المتعلقة بجسم الانسان الخاص وتحليلاته للشئ ، وهي التحليلات التي تتحد فيها الفينومينولوجيا بنظرية الشكل (الجشتالت) . وإذا كنا نستطيع منذ الآن أن نتكهن بتفكك العناصر الواقعية والعناصر المثالية في هذه الفلسفات ، ألا نستطيع أن نتكهن أيضاً بأنه مسياتى اليوم الذى يمكن فيه لهذه العناصر أن تتحد من جديد فى اندماج أشد جرأة وانسجاماً ، بحيث يتسنى لنا حينئذ أن نتجاوز بصفة نهائية مستوى المثالية ، ومستوى الواقعية العادية على السواء ؟

وفى هذه اللحظة التي تنبثق فيها - فى العالم أجمع - فلسفات جديدة لتأخذ حظها من الانتشار ، والتي تعود فيها انجلترا من جديد الى تراثها العظيم : التجريبي والمثالي ، معتزجين امتزاجاً وثيقاً ، وتسترد فيها أمريكا ، التي كانت الى عهد قريب متورطة فى ذبول البرجماتية ، والوضعية المنطقية - روحها الحقبة التي كانت هي أصل البرجماتية نفسها ، ولكن على نحو جديد وحين

تضفي روسيا طابعا دياالكتيكيا على «المادية الديالكتيكية» وتتخلص من مفهومات أصبحت لا تكاد تقل سكونية وجمودا عن مفهومات النزعة الروحية القديمة ، وفي اللحظة التي يستطيع فيها بعض الفلاسفة الألمان - بعد أن يتخلصوا من الوحوش الغسارية ، أن يدعوا ملائكة التأمل تعلم في أنفسهم (وإن لم يكن هذا سوى أمل ضعيف ، أمل مقرون بالقلق) - وإذا كنسا لا تذكر بلادا أخرى ، فليس معنى ذلك أننا لا نفكر فيها (ألم يستطع بلد من أصغر البلاد أن يعطى للعالم كيركجورد ، ذلك الفيلسوف الذي كان تأثيره مرشدا وموجها لعدد كبير من الأذهان ؟) - في هذه اللحظة يجعل بنا أن نمن النظر فيما يمكن أن تسهم به فرنسا في تكوين أنماط جديدة من التفكير .

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
تصدير المؤلف	٣
القرن السابع عشر	٥
القرن الثامن عشر	٤٣
القرن التاسع عشر والقرن العشرون	٧١
الفلسفة الفرنسية المعاصرة	١٥٩

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالمستشفى
« فرع الساحل »

To: www.al-mostafa.com